ORDO ANALOGIAE

INTERPRETACIÓN Y CONSTRUCCIÓN DEL MUNDO



Mauricio Beuchot

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

CUADERNOS DEL SEMINARIO DE HERMENÉUTICA

6

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
Seminario de Hermenéutica

Mauricio Beuchot

ORDO ANALOGIAE

INTERPRETACIÓN Y CONSTRUCCIÓN DEL MUNDO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO, 2012

Primera edición: 2012
Fecha de término de la edición: 4 de octubre de 2012

Instituto de Investigaciones Filológicas
Circuito Mario de la Cueva s. n.
Ciudad de la Investigación en Humanidades,
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C. P. 04510,
México, D. F.
www.filologicas.unam.mx
iifltien@servidor.unam.mx
Tel. 5622 7347, fax 5622 7349

ISBN: 978-607-02-3611-2

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN

En este trabajo me propongo revisar algunos temas relacionados con la analogía y la hermenéutica, esto es, con una hermenéutica analógica. Sobre todo las aplicaciones que de ella se pueden hacer. Son temas que van desde la semiótica hasta la filosofía de la religión. Su relación con dicha hermenéutica nos servirá para aclararla más a ésta y también para ganar comprensión de los problemas y temas que en ellas se estudian.

En primer lugar, hago una exposición muy sumaria de la hermenéutica analógica y la conecto con el mundo actual, es decir, con el pensamiento de hoy, para señalar su oportunidad y pertinencia para la filosofía de nuestros días. Siempre es bueno dar un breve resumen de la teoría propuesta, para que la aplicación práctica gane en claridad.

Ya que la analogía está muy relacionada con la iconicidad, a tal punto que el fundador de la semiótica, Charles S. Peirce, llama signo icónico al signo analógico, paso a referir algunos hitos del pensamiento icónico en la historia, con el fin de que se vea mejor por qué podría hablarse de una hermenéutica analógico-icónica.

Para darle un lugar especial, dejé aparte a uno de los pensadores más atentos a la iconicidad, a saber, Giambattista Vico, que escribió acerca de universales fantásticos y una metafísica poética. Él podrá ilustrarnos acerca de la potencia cognoscitiva que tiene la iconicidad, esto es, la analogía.

A continuación de ello, destaco a otro filósofo muy sensible con la analogía, que la estudió en Aristóteles. Se trata de Franz Brentano, el cual transmitió este tipo de pensamiento

analógico a dos geniales discípulos suyos: Freud y Husserl. Este último fue maestro de Heidegger, quien leyó a Brentano y acogió también la reflexión sobre la idea aristotélica de la analogía del ser (aunque fue por otros derroteros).

Para reafirmar la utilidad y conveniencia de la analogía y la iconicidad, se habla en el siguiente capítulo sobre el símbolo y la paradoja, que suelen ir juntas, y cómo las estudiaron algunos filósofos existencialistas o, simplemente y hasta mejor, filósofos de la existencia. Ellos nos ayudan en la construcción de una hermenéutica analógica, por darle motivos de reflexión sobre algo tan analógico como es el símbolo, y estudian las condiciones de su interpretación.

Dentro de estos pensadores existenciales, que no, tal vez, existencialistas, se coloca Carl Gustav Jung, el cual se basa mucho en el símbolo, y con ese instrumento analiza la condición humana, tratando de revelar o desvelar su sentido. Esto aporta mucho a una hermenéutica analógica, que tiene especial interés en la interpetación de lo simbólico.

Por eso es pertinente, en el capítulo que sigue, adentrarnos en una reflexión sobre el sentido de la vida, de la existencia, desde la hermenéutica analógica. Esa será una decidida aplicación de nuestro instrumento conceptual a algo muy concreto, quizá lo más concreto: la existencia humana.

Y ya que la búsqueda de sentido tiene que repercutir en la enseñanza y la formación de los seres humanos que nos siguen, pasamos a tratar de aplicarlo a la pedagogía. Una filosofía de la educación trazada desde la hermenéutica analógica es lo que se ofrece en seguida.

A continuación hay un capítulo sobre algunos aspectos del pensamiento analógico. Se rastrea en los pitagóricos, en Hegel y en Gadamer. Aunque son tan distantes en el tiempo, forman una línea histórica en el contínuum de base de la filosofía, y bordan su pensamiento sobre la *phrónesis* o prudencia de diferentes maneras, pero con una misma corriente de fondo.

Por otra parte, dado que una de las formas de donación de sentido es la religión, pasaré a la filosofía de la religión en ge-

neral, en el modo como se despliega desde una hermenéutica analógica. Ya el ser abordada desde la hermenéutica da a la filosofía de la religión un sesgo particular, y más peculiar se vuelve al ser considerada desde una hermenéutica analógica.

El libro se cierra con unas conclusiones que pretenden extraer las lecciones que nos dio el camino. Y con una bibliografía que enlista las obras utilizadas y que pretende ser útil y orientadora. Es mi deseo que este libro sirva para ahondar y hacer avanzar ese pensamiento analógico que late en todas sus páginas.

II. HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y MUNDO ACTUAL

1. Introducción

Pongo como inicio este capítulo, que intenta presentar la propuesta de una hermenéutica analógica, basándose en las necesidades del tiempo presente. En nuestra época han aparecido hermenéuticas unívocas, positivistas, que pretenden una interpretación clara y distinta, rigurosa y exacta, lo cual no pasa de ser un ideal; junto a ellas, pero en contra, pululan las hermenéuticas equívocas, que se hunden en interpretaciones oscuras, vagas e imprecisas. Por eso creo que es necesaria una hermenéutica analógica, como algunas que ya han surgido en la historia de la hermenéutica, las cuales procuran situarse en un punto intermedio, conscientes de que la interpretación unívoca es las más de las veces inalcanzable, pero que no por eso hay que rendirse y entregarse a la interpretación equívoca. La interpretación analógica está en la línea de la *phrónesis* o prudencia, que Gadamer ponía como esquema y modelo de la hermenéutica. Ahora bien, la *phrónesis* es sentido de la proporción, y la proporción es analogía, por lo cual la analogía es, en el fondo, el modelo de la hermenéutica, todo lo cual nos conduce a una hermenéutica analógica.

Esta hermenéutica analógica será muy pertinente para nuestro tiempo, época de crisis cultural, en la que la filosofía necesita reavivarse, ya que está distendida dolorosamente entre hermenéuticas cientificistas, que podemos llamar unívocas, y

hermenéuticas relativistas en extremo, que podemos denominar equívocas, y ya hace falta abrir las posibilidades hacia una hermenéutica que vaya más allá de esos extremos opuestos, que realice la mediación: una hermenéutica analógica.

2. Hermenéutica y analogía

Y es que ahora, en la posmodernidad, la hermenéutica se ha colocado, según nos señala Vattimo, como la *episteme* o *koiné* de nuestro tiempo.[1] Procura la comprensión de los textos, a través de la interpretación de los mismos. Mas, para evitar la pretensión de una comprensión unívoca, que no pasa de ser un ideal, las más de las veces inalcanzable, y para no derrumbarnos en una interpretación equívoca, que se queda en algo inservible, es necesario tender hacia una comprensión diferente, que ha faltado, y que está vertebrada en la noción de analogía, intermedia entre las otras dos.

Y es que en la semántica, de Aristóteles a Quine, ha habido tres modos de significación: el unívoco, el equívoco y el análogo o analógico. El modo de significación unívoco es el mismo para todos los significados de un término, como "hombre" se aplica igualmente a todos los seres humanos. El equívoco es totalmente diferente para los significados que abarca, como "gato" significa de manera distinta el animal, la herramienta, el juego o incluso una persona que es muy servil. En cambio, el significado analógico está en medio de los dos anteriores; no tiene la precisión del unívoco, pero tampoco se hunde en la ambigüedad del equívoco. Aplicado esto a la hermenéutica, una interpretación unívoca pretenderá ser clara y distinta, rigurosa y exacta, siendo que esto no pasa de ser un ideal, las más de las veces inconseguible. Una interpretación equívoca será oscura y confusa, vaga e imprecisa. En cambio, una in-

[1] G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 55 ss.

terpretación analógica no aspirará a la claridad de la unívoca, pero no por eso se desplomará en la equívoca, que sólo propicia el relativismo excesivo y aun el escepticismo.[2]

Por eso se ve la conveniencia de una hermenéutica estructurada con la analogía, vertebrada con ese sentido de la proporción que es el propio de la *phrónesis*. La hermenéutica tiene que ver con la interpretación, y la interpretación unívoca se queda en puro ideal, mientras que la interpretación equívoca se queda en mera disolución inútil; por ello es preciso acceder a una hermenéutica analógica, intermedia entre la unívoca y la equívoca, que rescate de la primera su tendencia al rigor y de la segunda la apertura, buscando la mayor que sea posible.

3. En la historia de la hermenéutica

Esta hermenéutica analógica ha tenido antecedentes en la historia. Se dio en los pitagóricos, que tomaron de las matemáticas la noción de proporción (que en griego se dice *analogía*), y la introdujeron a la filosofía. Platón la usó y, sobre todo, Aristóteles, que la menciona mucho en los libros IV y V de su *Metafísica*. La analogía atraviesa la Edad Media, en la cual es muy estudiada.[3] En la modernidad decae, hasta casi desaparecer, si no fuera por algunos pensadores aislados, como Gracián, Vico, Schelling y Peirce, y unos cuantos más. La modernidad parece que no entendió o no quiso a la analogía. Pero ahora es cuando más se necesita.

Igualmente, la analogía estuvo asociada a otras nociones, como la idea práctica de la *phrónesis* o prudencia. En los griegos tuvo mucha importancia la virtud de la *phrónesis*. El

[2] M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: FCE, 2008 (5a. ed.), pp. 48 ss.

[3] El mismo, *La hermenéutica en la Edad Media*, México: UNAM, 2002, pp. 151 ss.

gran sistematizador de la misma fue Aristóteles. Todo el libro VI de la *Ética a Nicómaco* le está dedicado. La *phrónesis* es sentido de la proporción, del equilibrio proporcional, del término medio de las acciones, que no es mera equidistancia entre dos puntos extremos, sino algo más complejo, tendiendo a veces más hacia un polo, a veces más hacia el otro. La *phrónesis* es también la perspicacia para ordenar los medios hacia el fin, o conseguir los medios para llegar a un fin. Sobre todo se basa en la deliberación, para sopesar los pros y los contras de una acción, según el contexto o circunstancia de la misma. Por este cuidado con el contexto se parece a la hermenéutica, la cual se esfuerza por poner el texto en su contexto, y tal cosa sólo puede hacerse con proporción, con analogía.

A lo largo de la historia de la filosofía se ha ido replanteando la *phrónesis* o prudencia, con ciertos matices propios de cada época; pero siempre ha quedado como la sabiduría de lo individual y contingente, temporal y movedizo, cambiante y que necesita de la audacia en el momento oportuno. En la actualidad renace, con la reivindicación que la filosofía ha recibido del lado de la razón práctica. Es la filosofía práctica, no la teórica, la que ha levantado a la filosofía misma de su decaimiento, le ha dado nuevo vigor, y puede por ello prestar un servicio a la sociedad. Y eso llevará, a la larga, a levantar también la filosofía teórica. Por eso un tema que me parece fundamental en Hans-Georg Gadamer es su idea de que la *phrónesis* o prudencia aristotélica es el modelo de la interpretación, el esquema de la hermenéutica, ya que la *phrónesis* es el sentido de la proporción, necesaria para interpretar; por ser sentido de la proporción es también sentido de la analogía, es una virtud eminentemente analógica y dispone, por tanto, para una hermenéutica analógica.[4]

[4] El mismo, "La *frónesis* gadameriana y una hermenéutica analógica", en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. Pérez Tapias, L. Sáez, J. F. Zúñiga (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada: Universidad de Granada, 2004, p. 443.

4. Surgimiento de la hermenéutica analógica

Las hermenéuticas unívocas han proliferado en los racionalismos, los empirismos, los cientificismos y positivismos. Todavía encontramos esto en algunos ámbitos de la filosofía analítica, la cual, aunque se ha abierto mucho por el giro pragmatista que ha tenido, sin embargo, en algunos autores que la cultivan se nota una excesiva pretensión de objetividad, de interpretación clara y distinta a toda costa. Las hermenéuticas equívocas se han dado en los relativismos, subjetivismos, escepticismos y nihilismos de varios autores posmodernos. Por supuesto que no todos, pero algunos de ellos alcanzan un relativismo exagerado, que ya no cree que sea alcanzable una interpretación medianamente objetiva, clara y distinta, y se entregan a interpretaciones oscuras y confusas que llevan hasta un extremo de subjetivismo bastante peligroso, el cual acaba con la misma interpretación y, por ende, con la hermenéutica.

Podemos decir que una hermenéutica analógica no cae en el reduccionismo metodológico de la hermenéutica unívoca, positivista, ni en la apertura irreductible de muchos posmodernismos. Se esfuerza por mantener un equilibrio entre esos dos extremos. Y, entre los dos opuestos, busca la coincidencia, lo intermedio dinámico, una especie de mediación dialéctica.

Sobre todo, la hermenéutica analógica aprovecha la idea de Gadamer de que la *phrónesis* es el modelo o esquema de la interpretación, de la hermenéutica,[5] pues la *phrónesis* es un sentido de la proporción, que es analogía, es una virtud sumamente analógica; por lo cual podemos decir que la hermenéutica analógica está en la línea de la *phrónesis* gadameriana.[6]

Por eso veo que en la hermenéutica analógica hay una cierta mediación dialéctica, semejante a lo que Paul Ricoeur llama

[5] H.-G. Gadamer, "Problemas de la razón práctica", en *Verdad y método* II, Salamanca: Sígueme, 1994, p. 317.

[6] M. Beuchot, Phrónesis, *analogía y hermenéutica*, México, UNAM, 2007, pp. 82 ss.

"dialéctica fragmentada",[7] porque no es como la dialéctica hegeliana, que llega a una síntesis, a una reconciliación perfecta. Ésta es una dialéctica trágica, la propia de la analogía, que no llega a una conclusión, sino que permanece abierta, ya que no destruye, como la otra, los opuestos para superarlos, sino que los deja vivir, hasta que lleguen a aprender la coexistencia pacífica. Permanece el conflicto, pero los opuestos conviven, viven de la tensión, y aun se ayudan el uno al otro, se favorecen, trabajan para el contrario, lo cual es ya un tercer elemento, su colaboración mutua. Y con esto es suficiente, para no quedarse en la mera oposición de lo unívoco y lo equívoco, pues lo analógico es esa misma tensión que se da entre ellos, la cual evita los inconvenientes que cada uno de ellos tiene aisladamente, y aprovecha las ventajas que cada uno ofrece en ese punto o límite en el que se cruzan y se tocan. Guarda la proporción, esto es, la porción de cada quien.

Esto requiere de un denodado esfuerzo, ya que la analogía, a pesar de lo que se cree, no es simplista, sino complicada, compleja. Algunos la identifican con la simple semejanza, y eso no es correcto, al menos no del todo. Toda una tradición nos dice que la analogía fue utilizada para escrutar el misterio, para asomarse a la Trascendencia. Y, si una hermenéutica analógica puede evitar la hermenéutica unívoca, de los positivismos, también puede evitar la hermenéutica equívoca de muchos posmodernos que acaban con la interpretación en la actualidad. Por eso me ha parecido que una hermenéutica así puede rendir sus frutos ahora y tener actualidad. Además, como se ha visto, tiene toda una tradición, incluso en la historia misma de la hermenéutica.[8]

Me da la impresión de que ahora, en la situación presente de crisis cultural, sobre todo para la filosofía, es cuando una

[7] P. Ricoeur, "Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie", en *Lectures 3. Aux frontiers de la philosophie*, Paris: Éds. du Seuil, 1994, pp. 226 ss.

[8] M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM-Ítaca, 2009 (4a. ed.), pp. 51 ss.

hermenéutica así puede ayudarnos a avanzar un poco y salir de ese impasse y bloqueo, que, por cierto, ya está cansando a muchos, que lúcidamente señalan el agotamiento de esta posmodernidad demasiado antimoderna, que ha quitado cosas de ella que era necesario suprimir, pero también ha perdido cosas valiosas suyas. Es tiempo de buscar una mediación, un equilibrio proporcional o analógico.

5. La situación filosófica actual

En efecto, tenemos, a nivel mundial, una profunda crisis filosófica. Ésta se revela en Europa y los Estados Unidos, y tiene repercusiones en Latinoamérica, sobre todo en México, que tan atento está a copiar las corrientes europeas y estadounidenses. Ahora se ve más la influencia europea que la estadounidense, ya que esta última tuvo presencia a través de la filosofía analítica, y ahora lo hace con la filosofía pragmatista (Peirce, James, Dewey), sobre todo a partir de Rorty. Pero la europea está más presente, a través de Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica, así como antes la había tenido con el marxismo y el estructuralismo. En nuestros países se importa el actual pensamiento posmoderno, principalmente de corte europeo, que está dejando vacía y exangüe la filosofía nuestra.

Mentes lúcidas, como la de Franco Volpi, han señalado el fenómeno principal de nuestra época, que es un nihilismo, a veces muy sutil, que está privando de sentido nuestras vidas.[9] Él adjudica este nihilismo a Nietzsche y a Heidegger, principalmente. Si atendemos a Gadamer, a Paul Ricoeur y a Jean Grondin, no podemos vivir sin sentido.[10] Necesitamos un proyecto de vida, no solamente proyectos a corto plazo, que nos quitan un poco la angustia y el tener que ver más allá,

[9] F. Volpi, *El nihilismo*, Buenos Aires: Ed. Biblos, 2005, pp. 15-18.

[10] J. Grondin, *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Barcelona: Herder, 2005, pp. 121 ss.

sino proyectos que lleguen a abarcar nuestra vida entera y su orientación.

Varios autores de la posmodernidad han dejado rastros de relativismo, subjetivismo y escepticismo. Foucault criticó la noción de autor, tan necesaria para la hermenéutica, pues versa sobre los textos, y los textos suponen autores, y ha sido mal entendido por sus epígonos, que llegan a negar totalmente la noción de autor. Derrida cuestiona la posibilidad de interpretar el sentido de las expresiones, pues siempre se estará no en el signo sino en el vestigio, el cual nunca nos lleva a sentido seguro, por más que lo persigamos. Al menos así lo han entendido sus seguidores. Rorty desvía el interés de la verdad y la objetividad hacia la praxis y la política, declarando que sólo eso tiene importancia.

Todo ha sido rechazar la ontología. Ése es el gran problema y la marca innegable de nuestra posmodernidad. Mas la falta de ontología es lo que nos priva de una ética, al no tener conocimiento del hombre, al no conocer sus límites, y la ética es precisamente poner límites al comportamiento humano. Es verdad que la filosofía práctica es la que ha levantado a la filosofía, cuya ala teórica dejó mucho que desear, sobre todo por las pretensiones tan subidas de los ontólogos o metafísicos. Pero ello no autoriza para arrojar la ontología por la borda. Ella se puede reparar con las enseñanzas de la hermenéutica, que le ha puesto tantos límites y la ha debilitado tanto.

Con todo, ya se están dando movimientos que indican un giro ontológico. Inclusive desde Foucault y Deleuze, que hablaban de una ontología del presente, o de la actualidad, que fue lo que recogió Vattimo con su ontología débil. Lévinas era más radical, temeroso de que la ontología llevara a la ontología fundamental de su maestro Heidegger, el cual había aportado con ella fundamentación al nazismo; él aboga por una metafísica, más que por una ontología, atendiendo a las críticas que Rosenzweig había hecho a Hegel, ya que su ontología encerraba las cosas en un sistema, en una totalidad, y él deseaba abrir la totalidad hacia el infinito, con la metafísica.

Pero Ricoeur le llegó a indicar que eso se podía lograr con la ontología.[11] No hace falta derrocar la ontología en nombre de la metafísica, hay que hacer una ontología abierta, que desemboque en una metafísica, que no encierre en una totalidad, en un sistema, pues eso ahogaría a los seres.

Se pensó que la hermenéutica, la cual era nihilista por su avatar Nietzsche, tenía como vocación aniquilar a la metafísica, a la ontología. Pero eso resultó falso. Tiene la encomienda de debilitar a la ontología, lo cual siempre es saludable y le disminuye sus aspiraciones demasiado absolutistas, pero una hermenéutica adecuada le resta asimismo unos abandonos demasiado relativistas.

Por eso encontramos los polos de oscilación en el univocismo y el equivocismo. Una hermenéutica unívoca lleva a una ontología unívoca, ambas encerradas en el absolutismo esencialista del sistema cerrado, que particulariza en definitiva, llegando a contradecirse. Una hermenéutica equívoca conduce a una ontología equívoca, la cual es un despropósito a la larga, pues diluye los entes y el ser mismo, sin que podamos saber en qué consisten y hasta dónde llegan sus límites. En cambio, una hermenéutica analógica nos abrirá el camino a una ontología analógica también, la cual no tendrá pretensiones de excesiva lucidez, sino que se conformará con lo que sea humanamente posible alcanzar de ella, aprendiendo a vivir en el límite. Y, además, se contentará con límites a veces imprecisos, pero suficientes, para tener un mapa de la realidad. Porque, sin mapa, nos perdemos.

Inclusive, si somos nómadas, si andamos de un lado para otro, sin punto fijo, necesitamos un mapa, un esquema, un diagrama, una brújula. Y es aquí donde entra la analogicidad, pues ya Peirce decía que la analogía es icónica, o que la iconicidad es analógica. Y al signo icónico lo dividía en imagen, diagrama y metáfora. Tal vez una metáfora no baste para ser

[11] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI, 2003 (2a. ed.), pp. 328 ss.

mapa, y quizá una imagen sea inalcanzable para nuestro mapa ontológico, sin poder llegar a un espectro de la realidad tan claro, pero un diagrama sí bastará. Porque el diagrama es un ícono, esto es, un modelo, y un modelo tiene, en su sinteticidad, lo suficiente para darnos la visión estimativa del todo. Es el poder metonímico del diagrama, del ícono mismo, que nos conduce de la parte al todo, que en el fragmento nos revela la totalidad. O nos hace adivinarlo, siempre hipotéticamente, ya que el símbolo es, al igual que la conjetura, algo que se arroja, que es arrojado, según sus mismas etimologías. En su pobreza exterior esconde una gran riqueza interior, que tiene que desentrañar la hermenéutica, una hermenéutica analógica.

Eso nos habla de un saber pobre, pero suficiente, humilde pero arrojado, que es el que nos da el diagrama, el ícono, la analogía. De hecho, el hombre es el mapa, de alguna manera es el mapa de la realidad, el modelo, ícono o diagrama de lo existente; porque el hombre es el microcosmos, el compendio del mundo, el mundo en síntesis, y allí encuentra las raíces del conocimiento del mundo mayor, del mundo en su totalidad. De una partecita del ser alcanzamos a avanzar al conocimiento de todo el ser, del ser en su totalidad infinita.

6. Propuestas de remedio

Después de la diagnosis o diagnóstico, viene la prognosis o pronóstico. ¿Qué remedio se le puede dar a la situación que hemos descrito? Una vez advertida la enfermedad, hay que proponer la medicina que le corresponda.

Y aquí vemos que es una renovación del estudio del hombre, de la filosofía del hombre, o, como también se la ha llamado, antropología filosófica.[12] La noción del hombre es tan necesaria, que siempre, de hecho, estamos presuponien-

[12] M. Beuchot, "Hermenéutica y filosofía del hombre", *Libro Anual del* ISEE (México, D.F.), 2/5 (2003), pp. 67 ss.

do una, la cual actúa en nuestras construcciones, en nuestras empresas.

Casi diría que hay que reconstruir el humanismo, algún humanismo, porque nos hemos quedado sin norte en la construcción del hombre. Y para eso se necesita no sólo acudir a la antropología filosófica o filosofía del hombre, sino también a la ontología, en la que se sustenta.

De hecho, la antropología filosófica es ontología aplicada, es el resultado que nos queda de lo más granado de la ontología, a saber, la ontología de la persona, pues la persona es lo más acabado en la línea del ser. Es el modo de ser más pleno, y es el que nos toca como seres humanos.

El rechazo de la metafísica, que señalábamos en el inciso anterior, es el responsable de esa pérdida o disminución de la antropología filosófica, ya que si no hay ontología no hay tampoco antropología filosófica posible, pues ésta no es otra cosa sino la ontología del hombre, el análisis ontológico del ser humano.

Por eso la recuperación de la ontología trae como resultado la recuperación de la antropología filosófica, de la filosofía del hombre. Y, como ya antes, la hermenéutica tiene un papel constructor de cara a la ontología, y también a la antropología filosófica. Si ya Heidegger había visto la ontología como hermenéutica de la facticidad, la antropología filosófica es hermenéutica de la facticidad humana.

Pero la facticidad humana es muy compleja. Tiene su parte biológica y su parte simbológica o cultural. Y la parte simbológica es tan fuerte o a veces más, que la biológica. La antropología filosófica ha oscilado entre el biologismo y el simbolismo, sin encontrar una mediación.

Podemos decir que los biologistas son los univocistas de la antropología filosófica, ya que todo lo quieren explicar reduciéndolo a causas radicadas en la biología humana, en la parte biológica del hombre. Con esto no deja de ser un reduccionismo, como el naturalismo de algunos analíticos, que casi negaba la parte cultural del ser humano.

Pero también se puede decir que los culturalistas son los equivocistas en esta línea, ya que, negando casi la parte natural (biológica) del hombre, o pretiriéndola, todo lo explican con la cultura y la historia, todo es producto del proceso histórico y cultural del hombre.

Es la continua pugna entre natura y cultura, en la antropología filosófica. Por eso es conveniente llegar a una mediación, a un punto de equilibrio. Esto puede darlo una postura analógica, analogista, que considere lo natural (biológico) y lo cultural en sus justos límites, en sus exactas medidas. Y para eso se tiene que estudiar cuál es el componente natural y el cultural en el ser humano, pues ello nos hará comprenderlo mejor, y no atribuir a la naturaleza cosas que son culturales, ni adjudicar a la cultura cosas bien arraigadas en la naturaleza humana. Sobre todo, no negar la naturaleza humana, como se ha querido hacer recientemente.

Esta justa distribución de causas en la conducta humana (de su factor natural o biológico y de su factor cultural o simbológico) nos hará comprender mejor al hombre, y salir de este marasmo nihilista en el que habitamos. Sobre todo, nos dará mayor lucidez con respecto al sentido de su vida, de su existencia, que es el que da aceptabilidad a todos los logros que alcanzamos en la esfera moral y política.

Porque también la ética y la filosofía política se construyen a partir del resultado de nuestra reflexión sobre el hombre. No podemos construir una ética ni una política sin atender al ser humano, so pena de hacerle un vestido que no le queda, una habitación o *ethos* que no le es propia ni adecuada. Y él lo resentirá, y reclamará a la filosofía no haber dado lo necesario al jurista y al político.

Urge, pues, atender a una nueva ontología, una nueva antropología filosófica (e incluso a un nuevo humanismo) para poder brindar desde la filosofía el fruto que se espera de nuestra disciplina. Hay que retomar esos estudios, esas reflexiones, y aportar algo significativo para la gente de nuestro tiempo, que lo espera, y lo merece, de nuestra dedicación a la reflexión

filosófica. Es la labor que la filosofía ha tenido dentro de la sociedad, y es lo que tiene que hacer para poder decir que ha cumplido con su misión.

Si la filosofía ha sido vista como la conciencia de la sociedad, de su tiempo, es porque nos brinda el conocimiento del hombre, la comprensión de lo que es y lo que debe hacer. Ya no se prohíbe el paso del ser al deber ser, bajo la acusación de falacia naturalista, ya se sabe que es lo que se debe de hacer, y que la misma acusación de falacia naturalista involucra una decisión valorativa, por lo que se enreda y se autorrefuta.[13] Lo que conviene ahora es conocer el ser del hombre, para poder atisbar cuál es su deber ser, lo que le toca como ética, como filosofía del derecho y como filosofía política. Y en todo ello encuentra una labor muy grande la hermenéutica y, como hemos visto, la hermenéutica analógica.

7. Conclusión

Pensemos, sobre todo, en esta propuesta hermenéutica para remediar la deplorable situación en este momento de tardomodernidad o posmodernidad en el que proliferan las hermenéuticas equivocistas. Si antes el enemigo común era el univocismo de los positivismos y cientificismos, ahora el enemigo se ha vuelto el equivocismo de los relativismos y subjetivismos. Y ya es tiempo de buscarle una salida a la situación en que nos encontramos, por el bien de la hermenéutica y de la filosofía.

Como decía Heidegger, parodiando a Hölderlin, estamos en tiempos de penuria, en un tiempo indigente, y solamente podremos remediar un poco esa pobreza si buscamos, como decía un alumno suyo, Karl Löwith, la manera de escapar al nihilismo que nos rodea. Y en el cual mucha injerencia ha tenido la hermenéutica misma, expuesta, como está, al embate

[13] H. Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 166-167.

de los equivocismos relativistas y nihilistas. Tiempo indigente, pero apasionante también, por la promesa de un futuro más fecundo en ideas filosóficas.

Una hermenéutica analógica podrá sacarnos a esos terrenos más promisorios. Después de mucha hermenéutica unívoca, como la de los positivismos y cientificismos a ultranza, la balanza se ha inclinado a la hermenéutica equívoca, propia de muchos de los posmodernismos; ya es tiempo de buscar la mediación, el equilibrio difícil y frágil entre esos extremos. La *coincidentia oppositorum* de ambos polos, el univocismo y el equivocismo, es el analogismo, que nos llama a una hermenéutica vertebrada con la analogía, a una hermenéutica analógica.

Sobre todo, podrá redundar en beneficio de la ontología y de la antropología filosófica, porque precisamente nuestro tiempo actual es indigente y horro de sentido por falta de ese estudio del hombre, esa hermenéutica de la facticidad humana que renueve la comprensión de su sentido en el mundo.

III. EL ÍCONO
A TRAVÉS DE LA HISTORIA

1. Introducción

Después de haber expuesto las líneas generales de una hermenéutica analógica, en este capítulo abordaré la noción de iconicidad, que está muy conectada con la analogía, y que, por lo mismo, forma parte de una hermenéutica que puede llamarse analógico-icónica. Veré dicha noción en el Renacimiento, en el Barroco, en el Romanticismo y en la Actualidad, concretamente en la fenomenología. Luego pasaré a Heidegger y su noción del tiempo, que es muy icónica. Después se dará un impromptu poético en el que se habla de la iconicidad a través de la noción de la huella. Finalmente hablaré del aprendizaje de la iconicidad, de la analogía, en un mestizaje cultural.

La iconicidad se puede mostrar como algo muy útil para el replanteamiento de la ontología. Nos dará una ontología nueva y diferente, que no deje de lado lo particular ni el devenir, el tiempo. Esto es en definitiva por lo que Nietzsche criticaba la ontología, porque perdía el devenir. Y es lo que trató de recuperar Heidegger, en *El ser y el tiempo*. El ícono es algo particular que funciona como universal, por lo que conserva la individualidad en la misma universalidad. Y es algo temporal que, sin embargo, detiene el tiempo, según lo veremos.

2. El Renacimiento: la analogía microcosmos-macrocosmos

El ícono tiene mucha cabida en la hermenéutica analógica, a través del pensamiento poético, como fue el de la magia. Tomando "poético" en el sentido de poiético, es decir, que produce algo, que hace que algo exista o actúe. Veamos algunos de sus rasgos. Algo que nos habla de ese ícono analógico es la imagen, muy renacentista, del hombre como microcosmos o compendio del mundo. Se usaba como idea mágica,[1] y luego como idea científica (en los comienzos de la ciencia), pero revestida de simbolismo. Era más una metáfora, una imagen. Pero decía mucho, e impulsó a la ciencia en sus orígenes.

En el siglo XVI se usaba mucho la analogía en la naciente ciencia, que todavía era magia: "Paracelso pensaba que el hombre y el cosmos eran analogías inseparablemente ligadas. El estudio del microcosmos humano era impensable sin la apreciación de su lugar en el macrocosmos físico y espiritual".[2] Esto se refleja en el título de una obra suya de madurez: *Astronomia Magna oder die Ganze Philosophia Sagax der Grossen und Kleinen Welt* (1537-1538), en la que la analogía microcosmos-macrocosmos lo llevaba siempre de nuevo a la cosmología y la cosmogonía.

Otra analogía renacentista era la del libro, tanto el de la naturaleza como el de la Biblia: "La analogía entre el libro de la naturaleza y el libro de la revelación era lugar común".[3] Esta analogía ya tenía antecedentes en la Edad Media, pero no tuvo, al parecer, tanto uso y presencia como en el Renacimiento.

[1] Es la idea del hombre (sobre todo del alma humana) como intermediario del cosmos. Ver E. Priani Saisó, *Magia y hermetismo*, México: JGH Eds., 1997, pp. 34 ss.

[2] Ch. Webster, *De Paracelso a Newton. La magia en la creación de la ciencia moderna*, México: FCE, 1988, p. 21.

[3] *Ibid.*, p. 31.

La misma analogía microcosmos-macrocosmos venía de la Antigüedad y pasó por la Edad Media, pero también abundó en el Renacimiento. No sólo Paracelso, sino, antes, Ficino y, después, Agripa la tomaron: "Cornelius Agripa de Nettesheim hizo mucho por difundir las ideas de Ficino sobre la astrología y la armonía entre el macrocosmos y el microcosmos, pero fue feroz crítico de la astrología judiciaria como era practicada habitualmente, y atacó la fe ingenua en los horóscopos".[4] Tal idea del microcosmos era índice de la alta dignidad del hombre:

> Paracelso equiparó cualquier renacimiento optimista con sus concepciones sobre la dignidad y las capacidades del hombre. El hombre estaba modelado a imagen de Dios; era la parte central de la creación, la suma de todos los elementos en el macrocosmos. Su status era tan alto y tan grande, que estaba provisto con arcana, mysteria y magnalia innumerables de los cielos.[5]

Pero no sólo se dio en el Renacimiento, en el siglo XVI, sino muy entrado el Barroco y en la incipiente ciencia:

> La idea de una armonía en la naturaleza, el paralelismo entre el macrocosmos y el microcosmos, la persistencia de fuerzas análogas a la simpatía y la antipatía, la aplicación de explicaciones animistas a procesos rectores y la referencia a las emanaciones y jerarquías que salvaban el abismo entre el mundo material y el inmaterial, siguieron siendo opciones explicativas viables que fueron activamente utilizadas por pensadores de avanzada durante todo el siglo XVII.[6]

Incluso se conservó algo en el XVIII, pues el propio Newton, que tenía la influencia de los platónicos de Cambridge, aceptó varias de esas ideas.

[4] *Ibid.*, p. 43.
[5] *Ibid.*, p. 95.
[6] *Ibid.*, p. 129.

3. El Barroco

Veamos específicamente la iconicidad en el Barroco. Nos descubrirá algo de su analogismo. En efecto, la iconicidad es una parte importante del arte barroco; se ve en algo muy típico de la época, como fueron los emblemas, pero también lo vemos en los autos sacramentales, como los de Calderón de la Barca. Y, sobre todo, Calderón es icónico, crea imágenes con el lenguaje, con lo cual puede calar hondo, llegar hasta la intimidad de la realidad. El ícono es el signo que llega hasta lo profundo. Y el barroco es arte de profundidades.[7] Se pasa de la superficie a la profundidad, con el paso del Renacimiento al Barroco. Y lo que sucede en el arte sucede en la filosofía. Se pasa a una filosofía de segundo orden, una metafilosofía, más reflexiva. Incluso, que reflexiona sobre sí misma.

Por eso algunos hablan de una trágica seriedad del hombre barroco.[8] Una "tristeza grave", que surge de las nuevas condiciones culturales.[9] Una de ellas es el espanto por el infinito, del cual fue muy consciente Pascal. Otra es lo finito, los límites estrechos de la razón, la crisis escéptica o epistemológica. Otra, la libertad, la polémica *de auxiliis*, o sobre la predestinación, la cual no dejaba de angustiar al ser humano.

En ese tiempo, las verdades se ponen en crisis, y se llega al mundo como metáfora de un gran escritor (Dios). Es, sobre todo, Vico el que resalta esa metaforicidad de los lenguajes, principalmente en sus orígenes remotos, en una etapa poética, primitiva. El Barroco tiene una metafísica metafórica. Se juntan ontología e historia (ser y tiempo, antes de Heidegger), pues el ser humano siente la necesidad de historizarse, de ser tiempo. Vive la paradoja, sobre todo esa, de conjuntar lo temporal y lo eterno. Influye en ello:

[7] L. Anceschi, *La idea del barroco. Estudios sobre un problema estético*, Madrid: Tecnos, 1991, p. 28.

[8] *Ibid.*, p. 30.

[9] *Ibid.*, p. 31.

> la nueva teoría e imagen del universo, que la nueva ciencia y la nueva filosofía han ido elaborando con viveza: aquel deslumbrante sentimiento de la naturaleza como infinitud, que desaloja al hombre de su condición de centro del mundo, de un mundo que se ha hecho para él y que en él tiene su objetivo, para comenzar enseguida a degradarlo.[10]

Es una sensación de infinito, que determina un sentimiento existencial de infinitud, que lleva a una estética de lo ilimitado en arquitectura; la pintura abandona la sección áurea y el orden armónico del cuadro. La poesía, adquiere un carácter metafórico, polivalente y musical; algo parecido sucede a la música, que, según Nietzsche, se vuelve distorsionada. Todo es descentrado, hay una pérdida estructural del centro. Todo parece haber adquirido una mueca de angustia, una leve connotación depresiva.

En esto reside la iconicidad del Barroco. En esta época se capta la infinitud del mundo, y, sin embargo, se lo representa de manera delicadamente finita. Se entra a la intemporalidad, como en los dramas de Calderón, en los que hay escala al cielo, a la eternidad, pero se lo representa de manera temporal, en la problemática de la libertad en el drama barroco y en la polémica *de auxiliis*. La iconicidad hace al Barroco lograr una filosofía profunda, una ontología de las profundidades, pero desde lo superficial y aparente, fenoménico, como es el individuo frente a la infinitud de lo universal, y como es el tiempo frente a la infinitud temporal de la eternidad, de la otra vida. Parte siempre de lo humano.

4. Los románticos y la iconicidad

También encontramos una gran iconicidad en el romanticismo. La iconicidad del romanticismo se da en la idea de las

[10] *Ibid.*, p. 39.

correspondencias entre las cosas y, sobre todo, del hombre con las cosas, o de las cosas con el hombre. De alguna manera, los románticos ven al hombre como el ícono del universo, y eso les da una visión del ser humano más dinámica y compartidora con todas las cosas.

Los románticos viven el contraste, la paradoja, y en ello se sienten felices: "son poetas y filósofos al mismo tiempo. Su mundo fantástico está impregnado de pensamiento lógico. La claridad y el conocimiento de los límites de la razón humana se une a la necesidad irresistible de penetrar con mente indagadora en las entrañas del universo".[11] Supieron juntar, dialécticamente, el intelecto y la voluntad, la razón y la fantasía.

Ninguna característica más propia de los románticos que la insatisfacción por lo dado, conllevando la aspiración hacia lo más elevado:

> Verdaderamente era grande e importante novedad en las aspiraciones de aquel grupo de pensadores, soñadores y poetas, congregados para agigantar el mundo, descender a los abismos del alma e insuflar vida nueva en el corazón de la naturaleza. A lo finito se sustituía lo infinito: la vida se prolongaba en el más allá misterioso con un sabor de divinidad que ya adquiría la vida terrena, breve y fugaz como un sueño.[12]

Y es que esa insatisfacción por lo dado los hacía volar al infinito y pasar de la naturaleza a Dios, a veces con un gran riesgo de panteísmo.

Tal vez por esa misma decepción de lo dado, los románticos tuvieron clara conciencia de que había que inventar símbolos nuevos, mitos que dieran orientación, alegorías poéticas que sacaran del ámbito de lo literal, de lo fáctico. Era una hermenéutica de la facticidad no literal, como la de la fenomenología, sino alegórica, como la que cumple a un auténtico existen-

[11] A. Farinelli, *El romanticismo en Alemania*, Buenos Aires: Argos, 1948, p. 20.

[12] *Ibid.*, p. 23.

cialismo (porque se abre a varios sentidos en la realidad). El símbolo era lo más primitivo, el lenguaje comenzó siendo poesía: "Parecen escucharse las palabras de Vico. Y, como una vez Vico, también los románticos sentencian que sin duda alguna el habla es el primer acto poético de la humanidad, y finalmente que todo hombre es poeta".[13] La conjunción de filosofía y poesía era atestiguada por varios de ellos. "Y Schelling presagiaba un regreso de la ciencia al alma misma de la poesía. El poeta mismo atrae el alma del filósofo, o mejor, la filosofía encuentra su alma en el corazón de la poesía. ¿No intuye acaso el poeta y no comprende a la naturaleza, pensaba Novalis, mucho mejor que el hombre de ciencia?".[14] Esto mismo los llevaba a usar la ironía, que era una manera de juntar lo real y lo ideal, de superar, gustosamente y como por juego, el desfasamiento que siempre encontramos entre la realidad y la idealidad, esto es, la utopía.

Tenían los románticos una sensibilidad especial para la iconicidad analógica del hombre, para verlo como microcosmos. Tal sucede en Novalis: "Lo que movía al hombre movía a las estrellas. Y el hombre es un mundo. Y el mundo es también una persona viviente, se diría, con venas y con sangre. En cada organismo se ven trazas e indicios, la huella, una manifestación del organismo y del universo. En todo está la vida del conjunto orgánico y la vida del individuo".[15] No se podía ir más allá en el gusto por la iconicidad.

5. Peirce y la iconicidad

Además de examinar el signo icónico, Charles Sanders Peirce habla de una abstracción hipostática, la cual es la que corresponde a ese tipo de signo. El signo icónico es el que conlleva

[13] *Ibid.*, pp. 53-54.
[14] *Ibid.*, p. 54.
[15] *Ibid.*, p. 51.

semejanza, esto es, analogía, es el signo análogo.[16] Se divide en tres: imagen, diagrama y metáfora.[17] La semejanza o analogía puede ser muy apegada, como en la imagen, aunque nunca llega a la perfección o univocidad; o puede ser semejante de manera más dinámica y movediza, al representar relaciones y procesos; o puede ser semejante de manera más remota, como en la metáfora, que representa aspectos o funciones, pero nunca llega a la equivocidad.

La abstracción hipostática consiste en hipostasiar o cosificar algo abstracto,[18] es decir, en verlo como algo concreto, hacer de un individual universal, o ver lo universal en un individuo. Es abstracción porque se remonta a lo universal, es hipostática porque no deja esa abstracción en el reino de las ideas, sino que la encuentra en las cosas concretas. Es la idea de modelo o paradigma. Peirce distinguía entre *type* y *token*, esto es, muestra y réplica, o modelo y modelado. El *type* era lo universal, y el *token* era lo particular; sin embargo, el *type* es algo individual, como un trozo de tela, o el prototipo de un auto, que sirven de muestra para reconocer otros semejantes. Allí vuelve a operar la semejanza, la analogía, que ayuda en el reconocimiento, el cual es lo principal en el conocimiento de lo universal.

Con ello podemos ver el poder abstractivo y universalizador de la iconicidad. El ícono es algo individual, un individuo, pero tiene carácter de universal, es abstracto. No suena muy bien llamarlo individuo abstracto, pero sí se le podría llamar universal concreto, como hizo Hegel. Es, en todo caso, un análogo, porque aglutina a sus individuos por la semejanza, la cual no es a veces muy clara, como lo expresaba Wittgenstein con su noción de "parecidos de familia": las cosas tienen

[16] Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, ed. Ch. Hartshorne - P. Weiss, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University, 1965, 8.334 (se cita, como es usual, el volumen y el parágrafo).

[17] *Ibid.*, 2.277.

[18] *Ibid.*, 1.383.

parecidos con respecto a paradigmas o modelos.[19] Esa idea de paradigma pasará de Wittgenstein a Thomas S. Kuhn, que la ha hecho famosa en la filosofía de la ciencia: en la ciencia se funciona por paradigmas científicos. Un paradigma puede ser un texto, como los *Principia*, de Newton, o un profesor, en torno al cual se congregan los alumnos que practican la ciencia según ese modelo, a semejanza de él.

6. La iconicidad en la fenomenología

Todavía en esa línea del hombre como análogo del mundo se mueve Max Scheler, heredero en ese punto del romanticismo; sólo que él lo conecta con un concepto caro a Nietzsche y a Freud, el de sublimación: "Reducido a este concepto de la sublimación, el advenimiento de la humanidad representa la más alta sublimación conocida por nosotros y a la vez la más íntima unión de todas las regiones esenciales de la naturaleza".[20] De esta manera, el hombre resume en sí mismo todos los estadios esenciales de la existencia, tanto en general como, en particular, los de la vida; contiene las regiones esenciales, tanto en su disposición sincrónica como en su formación diacrónica, es decir, tanto lo ontogenético como lo filogenético.

Y es que aquí nos topamos de nuevo con la iconicidad, ya mencionada. El signo icónico tiene un carácter extraño, que es la regresión; por ejemplo, una niñita puede ser signo icónico de sus padres, pero también de toda su familia, de su pueblo, de su nación, de su raza, de la especie humana, del reino animal, e incluso del universo.[21] Así, no nos debe extrañar que el ser humano sea el microcosmos, signo del ser en su totalidad.

[19] J. Bouveresse, *Wittgenstein. La modernidad, el progreso y la decadencia*, México: UNAM, 2006, p. 196.

[20] M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires: Losada, 1968 (7a. ed.), p. 86.

[21] T. A. Sebeok, *Signos: una introducción a la semiótica*, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 44 ss.

7. La iconicidad y Heidegger: la conexión con el tiempo

La conciencia que tuvo Heidegger de la conexión del tiempo con el ser, o del carácter temporal del ser, tiene que ver con la dialéctica hegeliana, y con sus orígenes presocráticos de reflexión o meditación sobre la movilidad, sobre el movimiento. Sobre todo en Heráclito. Es lo que Heidegger recibió de su contacto con Kierkegaard, quien lo hizo ir más allá de Hegel.[22]

Hay una obligación de ir más allá en el pensamiento, de captar lo nuevo, lo emergente. Es lo que está en movimiento, y hay que estar en movimiento conceptual. Por eso el propio Heidegger terminó yendo hacia el origen del pensar, hacia los presocráticos, como Anaximandro y Heráclito, que daban otro sesgo a todo.

Heidegger nos da la lección de un uso de la fenomenología como estructura trascendental del pensamiento, y de la hermenéutica como acceso al ser, porque en ella se recoge el tiempo. De hecho, con él realizamos una especie de "doctrina trascendental" de la filosofía, pero sin dejar los contenidos empíricos, esto es, no sólo qué suele contener como problemática, sino qué problemas debe contener, cuáles no pueden soslayarse.[23] En eso consiste asociar el ente a su ser, lo óntico a lo ontológico.

Mas para esto necesitamos la iconicidad, que es la que ayuda a detener el tiempo, es la que nos hace tener conciencia de él pero superarlo, abstraerlo sin falsearlo. Nos hace vivir el ser como desarrollado por el tiempo o en el tiempo. Es el devenir en lo permanente, el tiempo en el ser. El ente en su ser y el ser en su ente. Y es lo que necesitamos para recuperar la ontología, que canceló Heidegger, pero que creo que la iconicidad nos la puede devolver. En seguida veremos una muestra

[22] E. A. Gasson Lara, *Informe Natorp. El inicio de la interpretación heideggeriana de Aristóteles*, Chihuahua: Instituto Chihuahuense de Cultura, 2008, pp. 237 ss.

[23] *Ibid.*, pp. 246 ss.

de cómo la iconicidad, el signo icónico, nos puede dar una abstracción o universalidad desde lo concreto y singular, sin perder la raigambre en él. Eso nos devuelve la capacidad de hacer ontología.

8. Ejemplo de iconicidad ontológica

¿Qué es la iconicidad? Consideremos cómo se ejerce el acto de iconicidad, cómo se usa el signo icónico. El cazador primitivo, con su lanza y su arco, mira al piso, al suelo. En la arena, en la tierra, en el lodo, sabe encontrar las huellas de los animales que busca. Estos animales no son vistos por él meramente como animales, son vistos como presa. No es lo mismo. A través de las huellas abduce la presencia de los animales que busca. Son índices o indicativos de su presencia.

Pero también, cuando llega a su casa o cueva, cuando se mete en su gruta, si nos asomamos a ella, encontramos las pinturas y representaciones de esos animales que persigue, de los que se alimenta. Son sus íconos (o símbolos). Y, al contemplarlos, siente su presencia de otro modo. Les hace ritos, los invoca, los conjura y les dirige ensalmos. Están y no están, son y no son. Que es el modo más frecuente de nuestra ontología. El ser más presente, para muchos. El que a medias está, más no está que está, pero allí se encuentra. De modo analógico, icónico.

Así también el filósofo. Traza caminos, señala rutas, ayuda a orientar. Es caminante también, pero preocupado no sólo por lo que sucede en el viaje, sino sobre todo en el camino. Porque vemos que los caminantes hacen cosas diversas. Unos simplemente caminan, otros se detienen a descansar, otros más hablan entre ellos, o juegan o comen y beben.

Compañeros de camino, buscamos unirnos, apoyarnos. Ya la mera compañía, el solo acompañarse, es algo valioso, algo que perdura. Pero más todavía es de agradecer la conversación, tan variada en los viajeros.

Esos viajeros caminan por el borde, caminan a la orilla del ser, sorteando los entes, queriendo fusionarse con el ser, más allá de los entes. Ellos son sus íconos, nos remiten a él.

Así, la iconicidad es una forma de hacer ontología, llega a la metafísica. Y le da la posibilidad de tener un carácter analógico. La hace, sobre todo, tener cuidado, para no perderse (es una metafísica que sigue huellas, pistas, cifras). La metafísica es delicada porque los errores metafísicos provocan catástrofes. No sólo por ser errores, sino, sobre todo, por ser metafísicos, conducen a la muerte (real o simbólica), a la nada, no al ser mismo. Por eso necesitamos tanto de la iconicidad, del símbolo, para que dé vida a nuestra metafísica, a nuestra ontología, y la haga significativa para el hombre. En eso consiste el que la ontología tenga vida, en que sea capaz de iluminar la vida, orientar la existencia.

9. El ícono y la ontología

Primero aplicamos a la ontología la analogía de proporcionalidad, y luego, con mayor dificultad, la de atribución (esta última es jerárquica, plantea un orden entre los analogados). Pero la analogía es iconicidad, y por eso el ícono también se aplica a la ontología. Es una ontología icónica, basada en el ícono, en el poder abstractivo que el ícono tiene. En efecto, el ícono nos ayuda a abstraer, hace una abstracción curiosa, en el mismo individuo nos señala la universalidad, la encuentra.[24]

El ícono, a pesar de partir de lo dado, es un modelo, esto es, un ideal, la noción que queremos. Y eso lo recogemos en la ontología, en la cual colectamos los modelos o estructuras de las cosas. Una ontología icónica. Hecha a base de modelos, arquetipos y paradigmas de las cosas que existen. Es también lo que en un

[24] M. Beuchot, "Interpretación, analogía e iconicidad", en D. Lizarazo Arias (coord.), *Semántica de las imágenes. Figuración, fantasía e iconicidad*, México: Siglo XXI, 2007, pp. 15 ss.

instante recoge el tiempo, todo el tiempo, incluso la eternidad, porque nos hace captar el ser, más allá de su ente, pero en él. Así vio Pascal el infinito, con vértigo y placer, desde las matemáticas de la modernidad, pero con una angustia muy antigua.

La hermenéutica ayuda a construir esa ontología, e incluso a aplicarla al ser humano en forma de antropología filosófica, que no es otra cosa sino una ontología de la persona. Esa hermenéutica entiende al hombre, y puede ser contradictorio plantearse como método. Por eso trata de ser una hermenéutica analógico-icónica. Analógica, para evitar la cerrazón de una hermenéutica unívoca; e icónica, para tener arraigo en lo real, en lo particular, en el individuo que exhibe su relación con lo universal, con algo ideal de lo que depende o a lo que se adscribe.[25]

El ícono tiene mucho que ver con la cogitativa, con el pensar; pero con la conexión, a veces imperceptible, entre la imaginación y la razón; por eso la función del ícono en el diálogo del sujeto y la investigación es abrir la imaginación, la fantasía, para que se colecte en la inteligencia, la razón. Es que el ícono no se puede captar sin la imaginación. Pero no se queda en lo imaginario; avanza hasta lo intelectivo, abstracto, universal. En esa medida puede ayudarnos a comprender al ser y a ese ser que más nos importa: el hombre.

El ícono nos ofrece una nueva manera de pensar. Tal vez está al origen del pensar, en lo previo, en la imaginación o fantasía. Tal vez sea ese origen del pensar que Heidegger buscaba. No sé, pero lo que sí está claro es que la iconicidad hace al pensamiento encontrar lo universal en lo individual, lo infinito en lo finito, el ser en el ente. Y eso es lo que se requiere para hacer ontología, una ontología de veras viva, que no nos traicione con la falsa abstracción, como la llamaba Descartes, o con la mala totalidad, como la llamaba Hegel. Que nos entregue el significado que requerimos para seguir viviendo, existiendo, en el ser.[26]

[25] *Ibid.*, pp. 18-20.
[26] *Ibid.*, pp. 22-26.

10. Conclusión

Así, hemos visto que la noción de iconicidad, que es sumamente analógica, tiene varios momentos de esplendor en la historia. Principalmente en el Barroco, en el Romanticismo, en la fenomenología y en Heidegger. Luego vimos cómo se plasma en el seguimiento de huellas, que son índices, pero con función icónica, pues conducen como pistas. Y, finalmente, revisamos el aprendizaje del ícono, de la iconicidad. Todo ello nos da una mejor comprensión del fenómeno de la analogía, a la que pertenece la iconicidad.

La iconicidad nos ha ayudado a levantar de nuevo la ontología, una ontología diferente, analógico-icónica. Basada en la capacidad abstractiva del ícono, del signo icónico. En lo particular encuentra lo universal, ya que un modelo es un particular, pero que funciona como universal, y en lo temporal encuentra lo intemporal, ya que el ser se conecta con el tiempo a través de entes icónicos, que tienen iconicidad. Y con ello se nos ha revitalizado la ontología, a pesar de que ya estaba amenazando con morirse, y nos resulta una ontología significativa para el hombre.

IV. ANALOGÍA E ICONICIDAD EN VICO

1. Introducción

En Giambattista Vico encontramos un preclaro antecedente de la hermenéutica analógica, en él bajo la forma de una hermenéutica analógico-icónica. Ninguno como él planteó con tanta fuerza la necesidad de la iconicidad, que es analógica, para la filosofía. No la llamó con ese nombre, pero en él se encuentra el concepto; esto se ve cuando habla de una sabiduría poética, que puede sacar de los dilemas del iluminismo en la modernidad. Esta sabiduría usa arquetipos, modelos ideales (de una historia ideal eterna que se refleja en la concreta y particular), los cuales son siempre íconos, universales análogos. No se quedó, pues, en un historicismo relativista, sino que buscó la cientificidad de la historia, sus principios y movimientos generales.

Fue realista porque basó la historia en principios y leyes, dados en una historia ideal y eterna, que se concretiza en las historias particulares. Pero es analógico-icónico porque da un lugar muy importante a la fantasía, a la sensibilidad y la intuición, que tienen un fuerte ingrediente de iconicidad. Habla de educar bien la sensación y la imaginación, antes que la razón. Con ello fue un crítico de la modernidad y un paradigma de ese realismo poético que ahora tanta falta nos hace.

2. Vida y obra

Vico nació en Nápoles, en 1668.[1] Hizo estudios de filosofía escolástica y derecho, que completó con amplias lecturas (de filosofía platónico-agustiniana). Después de haber sido preceptor privado, fue profesor de retórica en la universidad de su ciudad natal, de 1699 a 1741, sin haber podido ganar la cátedra de leyes, a la que opositó en 1723. Fue pobre e incomprendido. Al final de su vida perdió la memoria. Murió en 1744. Sólo hasta el s. xix se le rescató, por historiadores como Michelet y, posteriormente, por filósofos como Gentile y Croce.

De entre sus obras mencionamos: *De nostri temporis studiorum ratione* (1708), *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (1710), *Autobiografía* (1725) y *Principi d'una Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1a. ed., 1725; 2a. ed., escrita en 1730 y publicada en 1744, póstumamente).

3. El conocimiento: ciencia divina y ciencia humana

Según Vico, la verdadera filosofía se encuentra en la antigua sabiduría de los italianos, a partir del estudio de los orígenes de la lengua latina (como lo hace en su *De antiquissima*).[2] La atención al lenguaje le hizo ver que el método de la filosofía tiene que ajustarse a los distintos objetos, por eso no es único. Así, aunque comenzó siendo simpatizante de Descartes, Vico le criticó el haber exagerado el método matemático, y haber menospreciado la historia y la filología, pues ellas son necesarias para el derecho, la filosofía y la teología.

[1] J. Chaix-Ruy, *J.-B. Vico et les âges de l'humanité*, Paris: Seghers, 1967, pp. 10 ss.; I. Berlin, *Vico y Herder*, Madrid: Cátedra, 2000, pp. 37 ss.

[2] J. Chaix-Ruy, *op. cit.*, pp. 37 ss.

A la *razón* demostrativa de Descartes opone Vico el *ingenio*, que es inventivo.[3] A la primera le corresponde la *crítica*, al segundo la tópica. La historia, la filosofía, la retórica y la poesía no se basan en lo verdadero sino en lo probable o verosímil. No son deductivas sino inductivas, por eso prefiere a Bacon. El método que éste aplica a las ciencias naturales, él quiere aplicarlo a las ciencias humanas, sobre todo a la historia. La verdad es el hecho *(verum ipsum factum, verum et factum convertuntur).*[4] Ciertamente consiste en los hechos que han ocurrido, pero, sobre todo, en las cosas hechas por el hombre y por Dios. La naturaleza ha sido hecha por Dios, por eso es el único que puede conocerla. La física es sólo probable, muy limitada. El hombre es parte de la naturaleza, por eso también sólo Dios puede comprenderlo. En cambio, las matemáticas son creación del hombre, su ciencia le corresponde, pero está hecha de ficciones convencionales. También la historia ha sido hecha por el hombre, al igual que la sociedad; por eso la historiografía y la política sí le son proporcionadas, y de la manera más propia.

A Dios le pertenece el *intelligere*; al hombre le pertenece el *cogitare*. Es decir, la intuición es más propia de Dios, el raciocinio es más propio del hombre. Le toca, pues, el pensar, recoger poco a poco los elementos con los que edifica su saber. El hombre puede conocer su existencia, pero no su esencia; por eso Descartes, en lugar de decir *Cogito ergo sum*, debería decir *Cogito ergo existo*.

En la historia coinciden el *factum* y el *verum*. El hombre ha hecho las naciones, y éstas interactúan en la historia; por eso puede conocerla. La ciencia nueva es tan antigua como el hombre, cuando empezó a pensar; es la historia o, más propiamente, la filosofía de la historia. *Opera post factum*, tratan-

[3] G. Vico, *La antiquísima sabiduría de los italianos*, Barcelona: Ánthropos, 2002, p. 180.

[4] Fórmula que está en el *De antiquissima*; cf. *ibid.*, p. 133; ver también I. Berlin, *op. cit.*, pp. 49 y 54.

do de comprender los hechos históricos que ya sucedieron. La ciencia viene de los antiguos; por eso, para comprenderla, hay que estudiar los principios del hombre, esto es, sus orígenes: hay que conocer al hombre primitivo.[5]

Por otra parte, el conocer se da siempre en contexto. Hay un sentido común *(sensus communis)* en cada pueblo, en cada nación y, en definitiva, en todo el género humano. Es el "buen sentido" de Descartes y lo que será el "sentido común" de Kant. Y, al igual que en la concepción kantiana, en la viquiana tiene principios pensados oscuramente, que requieren de la inventiva del individuo. Esa función inventiva pertenece al ingenio.

Hay dos historias que corren parejas: la ideal o eterna, regida por la Providencia, y la concreta y particular. Esta última es la de las naciones. La ideal se va conociendo poco a poco, no tiene cronología, y admite cambios en su aplicación a las sociedades. Avanza por arquetipos, íconos, que nos relatan los mitos y, sobre todo, la Biblia, pues dicha historia ideal está en la mente de Dios. Así, el hombre comienza en su estado caído, después del pecado original, y tiene la tendencia *(conatus)* a superarse, y la filosofía tiene que enseñarle el camino, el *deber ser*.

4. Dios: la Providencia

En su *Ciencia nueva*, Vico acepta la Providencia de Dios en la historia universal, cuyos designios los realizan las historias particulares.[6] Rechaza la casualidad, de Epicuro, Maquiavelo y Hobbes, y la fatalidad de los estoicos y Spinoza. La casualidad se opone al orden y la fatalidad a la libertad, mientras que la Providencia explica el orden y asegura la libertad. Está presente en las conciencias, por lo cual las mueve sin determinarlas. Actúa desde nuestra naturaleza, de la que salen nuestras

[5] I. Berlin, *op. cit.*, p. 42.

[6] G. Vico, *Principios de ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, Barcelona: Planeta - De Agostini, 1996, vol. I, p. 37.

costumbres, y no por imposición. Es más, la historia eterna no siempre se ve reflejada en la historia concreta; son pocas las naciones que han seguido ese curso, que han obedecido a Dios, por eso ha habido tantos desastres. Sin embargo, a pesar de considerar los desastres de la historia, Vico tiene una visión optimista de ella.

Algo importante es que el platonismo agustiniano de Vico significa un cambio. Antes se veían las ideas divinas como algo estático y puramente inmutable. Con su idea de la historia ideal y eterna, que busca plasmarse en las historias concretas, aunque con desfases, las ideas, el Logos, se vuelven dinámicos, y se esfuerzan por plasmarse en lo concreto a través de los agentes humanos.

Por eso el historicismo de Vico no es un puro relativismo. Hay leyes eternas, dadas por la Providencia.[7] La misma historia ideal es algo platónico que rige la historia, y el origen, crecimiento y decadencia de los pueblos es un universal, lo cual excluye todo historicismo relativista. Hay libertad pero también hay naturaleza. La historia tiene una finalidad, más allá de la comprensión de los hombres, que la Providencia realiza. El sentido de la historia es la elevación del hombre por Dios. Él es su fundamento metafísico, sin el cual sólo habría hechos fragmentarios.

5. Filosofía de la historia: los retornos

Así como Galileo escribía sobre la nueva ciencia, que era la físico-matemática, Vico escribía sobre otra nueva ciencia, que era la historiografía. El cartesianismo le negaba el estatuto de ciencia, por ser sólo verosímil, y no demostrativa. Por eso cambia el criterio cartesiano de la verdad, para que la historia pueda ser ciencia. Al hacer a la física un saber disminuido, pone límites a Galileo; al hacer de la matemática una ciencia, pero

[7] J. Chaix-Ruy, *op. cit.*, p. 48.

ficticia, frena a Descartes; y abre el camino a la historia como auténtica ciencia. Ayuda a conocer al hombre, no en su esencia cabal, sino en su circunstancia y condición.

Y es que lo propio del hombre es conocer la historia de lo que ha hecho: la sociedad, con su cultura (lenguaje, instituciones, etc.).[8] Hay que ir hasta los orígenes de la humanidad para captar los principios y leyes de su desarrollo. Aunque sólo se basa en la historia de Roma, y en la literatura y el derecho, se anima a trazar un esquema de la filosofía de la historia, y se esfuerza por armonizar el cristianismo con su interpretación de la misma.

La *Ciencia nueva* consta de cinco libros. El primero trata de los principios; el segundo, de la sabiduría poética; el tercero, del descubrimiento del verdadero Homero; el cuarto, del curso que sigue la historia de las naciones; y el quinto, de las revoluciones que se dan cuando las sociedades destruidas se levantan de sus ruinas. Vico usa un esquema ternario, que recogerá Comte. El hombre comienza, expulsado del paraíso, en un estado de barbarie, como el que menciona Hobbes, y se va civilizando al pasar por tres etapas.[9] Una es *divina* o *edad de los dioses*. En los hombres salvajes predominan la sensibilidad y el sentido común; con ellos personifican las fuerzas de la naturaleza como dioses terribles que castigan. Esa sabiduría primitiva tenía forma poética y se expresaba en lenguaje sagrado y jeroglífico. El mismo lenguaje original es poético (dice Vico anticipándose a Herder y Nietzsche). Los hombres se juntaron en familias formando sociedades teocráticas, con un derecho basado en la piedad y la religión. Le sucede la edad heroica o de los héroes, fabulosa. Privilegia la imaginación o fantasía. Tiene un régimen aristocrático: los nobles están por encima de los plebeyos. Tiene un derecho basado en la fuerza. Sigue con una sabiduría poética, pero ahora expresada en un lenguaje metafórico. La tercera edad es la *humana* o de los

[8] I. Berlin, *op. cit.*, p. 73.

[9] G. Vico, *Principios de ciencia nueva*, v. I, p. 55; v. II, p. 161.

hombres, de la razón y la reflexión. Los plebeyos dominan a los nobles, y tienen régimen democrático, estados igualitarios, con un derecho basado en la razón y en el deber. Tienen sabiduría reflexiva, expresada en un lenguaje letrado y clásico. Sin embargo, el predominio de la razón mina la religión, lo cual provoca la decadencia, hasta la vuelta al estado primitivo y un nuevo comienzo.

Así, la historia está llena de estos ciclos, en los que se llega a un esplendor, pero se cae después en una decadencia, etc.[10] Hay tornos y retornos o cursos y recursos *(corsi e ricorsi)*. No se trata del eterno retorno de los antiguos ni de la dialéctica hegeliana. Es más simple. Se basa en la historia romana y en la del cristianismo, en el que también encuentra una edad de los dioses, la patrística, una edad de los héroes, la Edad Media, y una edad de los hombres, la de los filósofos del siglo XVII. Pueden verse antecedentes de estas etapas en los ciclos de las formas de gobierno en Platón, Aristóteles y Polibio (quien hablaba de un comienzo en la monarquía, luego un paso a la aristocracia, luego a la oligarquía y después a la democracia, hasta que por su corrupción vienen rebeliones y se pone a un tirano, y comienza de nuevo la monarquía...). También lo decía así Campanella.

Hay que decir que la concepción de Vico es apriorista e idealista, sumamente platónica. Llega a leyes demasiado pronto, de manera muy esquemática y, sin embargo, las mantiene en forma muy rígida y mecánica. Pero eso es precisamente lo que excluye el historicismo relativista de la postura de Vico.

6. La sabiduría poética

El comienzo de la civilización se debe no a sabios, sino a salvajes, dotados de sentidos robustos y vigorosa fantasía. Toda su sabiduría es resultado de la fantasía. Por eso es una

[10] I. Berlin, *op. cit.*, pp. 79 ss.

sabiduría poética; no refleja y abstracta, sino alógica e imaginada. No de conceptos abstractos, sino de imágenes poéticas. La metafísica, la lógica, la moral y la política de los hombres primitivos son poéticas. Ese mundo primitivo corresponde a la edad de la poesía. Es también el nacimiento del lenguaje, que expresa las pasiones. Lo hace con metáforas (lógica poética). Los seres humanos, con sus sentidos y su fantasía, crearon las cosas, de ahí que fueran llamados poetas, esto es, creadores. En la juventud de la civilización, los hombres fueron poetas sublimes, por naturaleza propia. En esa primera edad, la metafísica poética se da en el mito (así como la lógica poética se daba en la metáfora). Y es que "poético" significa, para Vico, "primitivo" u "original".[11]

A la fantasía sucede la razón, y a la sabiduría poética la racional. Pero el momento anterior se conserva, y así la fantasía persiste. De este modo la razón sujeta la fantasía, y ordena las pasiones. No las destruye, sino que les da su medida. Así, en la etapa de los sentidos y la fantasía, se da el estado felino, sin orden civil, al que se le da forma con las leyes, que orientan las pasiones; y pasa a ser edad civil por la religión, el matrimonio y el cementerio, índices de la piedad a sí mismo y a los semejantes.[12]

La noción de sabiduría poética es central en el sistema de Vico. A ella pertenecen los universales fantásticos.[13] Éstos son formados por la imaginación y forman parte de una lógica de la metáfora. Los universales fantásticos, en los primeros hombres, se manifiestan en lenguaje poético. Se expresaban en fábulas, que presentaban imágenes de seres animados y de héroes. Cada metáfora es una pequeña fábula. Hay dos caracteres poéticos o universales fantásticos. Uno corresponde a la

[11] *Ibid.*, p. 88.

[12] G. Vico, *Principios de ciencia nueva*, v. I, p. 142.

[13] D. Ph. Verene, "La filosofía de la imaginación de Vico", en G. Tagliacozzo, M. Mooney y D. Ph. Verene (eds.), *Vico y el pensamiento contemporáneo*, México: FCE, 1987, pp. 26 ss.

edad de los dioses y otro a la edad de los héroes (ambas edades constituyen la sabiduría poética). En la primera, los caracteres poéticos corresponden a fenómenos naturales o instituciones sociales, por ejemplo, Júpiter representaba el trueno. En la segunda, los caracteres poéticos corresponden a rasgos del carácter, como la valentía, representada en Aquiles.

Hay allí un acto de la fantasía, de la imaginación, que consiste en descubrir que las cosas tienen un significado. Es un acto metafórico, pues a Júpiter no se lo ve como semejante al trueno, sino como idéntico a él. Por lo demás, los universales fantásticos provienen de un acto creativo: "La *fantasía* de los primeros hombres, la facultad de pensar y actuar a través de los sentidos, es la capacidad de dar ser a las cosas; implica la creación de identidades en la inmediación perceptual".[14] Pero, de manera que a primera vista nos parece extraña y aun contradictoria, Vico enlaza la creación con la memoria. Y es que para crear se tiene que buscar el origen de las cosas. Mas no es sólo *reflexión*, ya que busca un sentido que se extienda desde el origen hasta la actualidad. Tampoco es sólo *memoria*, pues no es el mero acto de recordar el pasado.

> El pasado debe ser traído de nuevo a la mente en un orden progresivamente causal, para que puedan apreciarse las conexiones entre el principio, el medio y el final. El proceso de recordación es aquel en que la fantasía se descubre a sí misma como la forma original del espíritu humano, y la fantasía descubre su propio origen en las identidades inmediatas del universal fantástico.[15]

Así, tenemos dos sentidos de la fantasía en Vico: 1) como instrumento de la sabiduría poética, elaboradora de universales fantásticos y 2) como aquello que hace comprender el mundo humano por medio del recuerdo. En el primer sentido, la fantasía descubre el mito y forma conceptos para

[14] *Ibid.*, p. 29.
[15] *Ibid.*, p. 31.

la mentalidad mítica. Pero no actúa como recuerdo, pues la mentalidad de los primitivos no tiene noción de tiempo. Su lógica de identidades metafóricas, de caracteres poéticos y de fábulas niega el tiempo. Viven en un mundo atemporal, mimético e icónico, de imágenes. En su segundo sentido, la fantasía funciona como una visualización del tiempo. A él pertenece la idea de una historia eterna, que se fragmenta en los dramas de cada historia. Allí opera la fantasía del recuerdo del pasado.

El primer universal fantástico fue Júpiter, personificación del rayo.[16] Vico llega a decir que todas las naciones gentiles tienen su Júpiter.[17] Por otro lado, la historia ideal eterna es el primer universal fantástico de la fantasía del recuerdo, que anima la *Ciencia nueva.*[18] A través de esa historia puede ser comprendida cualquier nación y, por ende, el mundo humano. Lleva implícita la idea de auto-identidad, pero se da en el tiempo. Y puede conocerse porque fue hecha por el hombre *(verum-factum).* El mundo humano se conoce porque es aprehendido como recuerdo en el tiempo. La diferencia con la matemática es que la historia usa la noción de tiempo, y la otra disciplina no lo hace.

Según Vico, en la tercera edad, que es la de los hombres, ya no se trata de universales fantásticos, sino de universales inteligibles o abstractos.

> Los universales inteligibles son el resultado del oscurecimiento de las facultades de la fantasía a tal grado que lo que está ante el pensamiento se preserva sin la fuerza de la imagen y alejado de la sensación inmediata. A través del universal inteligible, el mundo se descorporeíza. Los universales inteligibles son siempre el futuro de la fantasía original de los universales divinos y heroicos, pero significan también su muerte. La edad de los hombres es consecuencia ineludible de las edades poéticas.[19]

[16] G. Vico, *Principios de ciencia nueva*, v. I, p. 166.
[17] *Ibid.*, v. I, p. 116.
[18] D. Ph. Verene, art. cit., p. 33.
[19] *Ibid.*, p. 35.

Pero hay allí una pérdida, que es la de la corporeidad; se gana en abstracción, pero se pierde en capacidad de conocimiento concreto, el cual está siempre ligado a la imaginación o fantasía.

Más aún, el sentido común es un juicio sin reflexión, que es sentido por todo un pueblo y, en definitiva, por todo el género humano.

7. Reflexión

La sabiduría antiquísima de los italianos es una sabiduría poética. Así la busca Vico. Para ello reivindica la fantasía. Y la identifica con la memoria. Es una memoria peculiar, que imagina el pasado, el origen. Es una memoria que se conecta con la invención, con el ingenio. Eso explica que la memoria o Mnemosine sea la madre de las Musas.

Al decir que en la tercera edad, o de los hombres, los universales ya son abstractos, inteligibles, Vico nos está diciendo que los universales fantásticos son concretos. Vemos allí un antecedente de la idea de Hegel de *universal concreto.* Algo que es universal, pero concreto o particular. Es, por lo mismo, también la idea de Peirce del ícono, algo particular y concreto, pero que puede funcionar como universal, precisamente porque representa muchas cosas. Esto sucede con el modelo o paradigma, que es ícono. Y el ícono, que tiene entre sus modos la imagen y la metáfora, es algo muy propio de la poesía. "Vico formula su teoría de los géneros imaginativos y universales no mediante la abstracción sino creando, en sus términos, 'retratos ideales', 'caracteres ejemplares', de hecho por medio de símbolos tales como fábulas o figuras míticas (p. ej. Las de Aquiles o Hércules)".[20] Así, en esa lógica poética, el ejemplo es

[20] E. Grassi, "La prioridad del sentido común y la imaginación. La importancia filosófica de Vico hoy en día", en G. Tagliacozzo, M. Mooney y D. Ph. Verene (eds.), *op. cit.*, p. 171.

la primera forma de coordinación de ideas. Y es también un tópico muy importante en la retórica. Además, "los universales fantásticos son también resultado de una invención y, en contraste con los universales racionales, adquieren un efecto emotivo en virtud de su carácter pictórico".[21] Otra vez, nos topamos la iconicidad, manifestándose aquí como algo que llega hasta el sustrato afectivo o emotivo del ser humano. Y reconoce que es esencial al hombre. En efecto, "la tesis de Vico de la capacidad imaginativa de los primeros seres humanos no debe entenderse en un sentido cronológico, ya que el ingenio y la imaginación, el pensamiento metafórico y analógico, pertenecen a la naturaleza original del hombre y por consiguiente al trabajo como realización del *sensus communis*".[22] Son el punto de partida para el trabajo del raciocinio. Sobre todo, se trata de una inducción de las semejanzas.

Se entrevera, así, con el pensamiento de Vico un realismo hermenéutico analógico-icónico. Ciertamente pide que se llegue a los universales inteligibles, que son los abstractos, de la edad de los hombres; pero casi parece deplorar que se pierdan los universales fantásticos de las edades de los dioses y de los héroes, pues, aunque se gana en abstracción, se pierde en capacidad de representación concreta, imaginativa, icónica, la cual es, en ese sentido, más significativa para el hombre. Y es que el hombre no es espíritu puro, como quiso concebirlo Descartes, sino que está, como decía Tomás de Aquino, atado a la imaginación o fantasía (la famosa *conversio ad phantasmata*, de la que él hablaba, como inevitable para la comprensión humana). Y puede ser que esto, que parece ser un aspecto de su miseria, sea parte de su grandeza.

Un elemento del realismo hermenéutico de Vico es su iconicidad, reflejada en la idea del hombre como microcosmos, esto es, como imagen del mundo y de Dios. "La antigua analogía entre el individuo y la sociedad, el microcosmos y el

[21] *Ibid.*, p. 173.
[22] *Ibid.*, p. 174.

macrocosmos, la ontogénesis y la filogénesis domina el pensamiento de Vico tanto como el del Renacimiento".[23] Es decir, la imagen del hombre ícono es la que guía la construcción del sistema de Vico, por eso es un realismo poético.

La misma noción viquiana de sentido común es algo a la vez realista y poético; realista, porque nos da un juicio basado en la sabiduría común de los sociedades; poético, porque, al igual que el juicio estético kantiano, depende mucho de la inventiva del individuo, que toca a su ingenio. Pero es un realismo poético de la comunidad.

Al ingenio toca descubrir relaciones entre las cosas. Es algo que ya decían Gracián y Muratori. Sobre todo, es descubrir las relaciones de semejanza, esto es, está basado en la analogía. Aquí tiene lugar primordial la metáfora, porque la transferencia consiste en saber ver las semejanzas. Y la fantasía es el ojo del ingenio.[24] Es allí donde más se ve la presencia de una hermenéutica analógica en el pensamiento de Vico, en que se requiere ante todo una inducción de las semejanzas, de las analogías, como signo del ingenio, y esto lo da la fantasía.

Pero, aunque metafísica y poesía pueden coincidir, Vico insta a no confundirlas:

> Que la razón poética señala la imposibilidad de que alguien sea igualmente sublime como poeta y como metafísico, porque la metafísica abstrae la mente de lo sensible, mientras que la facultad poética debe sumergir por completo la mente en lo sensible; la metafísica se eleva a lo universal, mientras que la facultad poética debe profundizar en lo particular".[25]

Por eso es un realismo hermenéutico, porque no confunde las cosas; y por eso representa una hermenéutica analógica, porque no diluye la metafísica en la lógica.

[23] I. Berlin, *op. cit.*, p. 71.

[24] M. Sanna, *La "fantasia, che è l'occhio dell'ingegno". La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli: Alfredo Guida Editore, 2001, pp. 32 ss.

[25] G. Vico, *Principios de ciencia nueva*, v. II, p. 137.

8. Conclusión

Vemos, pues, que Vico es uno de los paradigmas de ese realismo hermenéutico del que aquí hablamos. Claro que no lo encarna totalmente, como toca a cualquier paradigma, con respecto al cual se mantienen sólo parecidos de familia, analogía. Pero maneja bien la iconicidad, pues recupera el orden de una historia ideal eterna, y el de la naturaleza para la enseñanza, cosa que se refleja en su pedagogía. Por otra parte, da una gran importancia a la fantasía, que se explica en mitos y fábulas. El mismo lenguaje es de origen poético, y se comenzó por una gramática poética, así como con una lógica poética, una metafísica poética y hasta un derecho poético.

Todo ello nos hace percatarnos de que ha habido intentos de encontrar o construir ese realismo poético del que hablamos. El cual tiene por mejor instrumento conceptual una hermenéutica analógico-icónica, porque Vico nos muestra que hizo un uso notable de las analogías, y además las plasmó de manera icónica, sobre todo con la imagen del hombre como microcosmos, como ícono de todo lo existente. Realismo y hermenéutica, además de poesía, para atrapar la realidad de las cosas con la razón, y potenciarlas con la creatividad de la fantasía, que es el ojo del ingenio.

V. FRANZ BRENTANO Y UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

1. INTRODUCCIÓN

Franz Brentano es uno de los grandes hitos en la historia de la noción de analogía. Él la estudia en Aristóteles, de cuyo pensamiento fue uno de los mayores especialistas de finales del siglo XIX y principios del XX. Pero tuvo su propia idea de la analogía, esto es, su muy peculiar interpretación del Estagirita, por lo cual se ve llevado a un pensamiento analógico que se acerca mucho a la univocidad o, más bien, que él se empeña en acercar a la univocidad, por más que el pensamiento aristotélico haya señalado que la analogía se acerca más a la equivocidad, es decir, que en ella predomina la diferencia sobre la identidad. Eso va a determinar las actitudes que se tendrán hacia la analogía en la primera parte del siglo pasado, en la que tanto se buscó, primero, la univocidad, haciendo caso de los positivismos, y después se cayó —estrepitosamente a veces— en la equivocidad, por parte de muchos adeptos del posmodernismo.

Brentano es muchas cosas. Por una parte, es el inspirador, el antecesor de la fenomenología. Principalmente por su magisterio sobre Husserl. Por otra parte, recupera la tradición aristotélica y escolástica, de la que sabe sacar riquezas para incorporarlas a la filosofía de su tiempo y preparar la del futuro. Una de ellas fue la noción de intencionalidad, que marcó a la fenomenología y también a la hermenéutica. Otra es la idea de la analogía del ser, de sus múltiples significados, la cual no

tuvo tanto influjo. Además de haber sido maestro de Husserl, su libro sobre la analogicidad del ser fue el primer texto filosófico que leyó Heidegger y, según este mismo dice, lo dejó marcado, llegando a desembocar en su obra *El ser y el tiempo*. De este modo, Brentano es uno de los grandes avatares de la hermenéutica, que preconizó la actual. Pero, además, tiene su teoría hermenéutica propia.

Haré, primero, un rápido esbozo de su vida y obra, para luego reseñar algunas de sus doctrinas principales; después hablaré de su hermenéutica, y, finalmente, mencionaré la influencia que ejerció sobre Heidegger. Brentano, a pesar de que estudió la analogía de Aristóteles, no alcanzó plenamente la analogicidad, e influyó en Husserl y, sobre todo, en Heidegger para que no la alcanzaran tampoco. Se acercaron más al univocismo.

2. Vida y obra

Franz Brentano nació en Marienberg del Rin, Alemania, el 16 de enero de 1838, en una familia de origen judío, aunque ya católica. Estudió filosofía en Múnich, Wurzburgo, Berlín (con Trendelenburg, el gran aristotélico, quien lo inició en el Estagirita) y Münster. Ingresó a la orden dominicana en Graz, donde a su formación aristotélica añadió la tomista, que lo conformará para siempre. Presentó su tesis de doctorado en 1862, sobre la analogía del ser en Aristóteles. Cuando se disolvió la provincia dominicana, pasó al clero diocesano, acabó la teología y se ordenó sacerdote en 1864. Se habilitó en la Universidad de Wurzburgo, en 1867, con una tesis sobre la psicología de Aristóteles. Allí enseñó, primero como docente privado y luego, a partir de 1872, como profesor extraordinario. En 1870, y por influjo de su maestro Döllinger, escribió contra la infalibilidad del Papa y, al establecerse como dogma ese año, dejó el sacerdocio, en 1873, y la iglesia, en 1879, aunque se mantuvo siempre cristiano en el fondo. Tuvo que renunciar a su cátedra y se fue a Viena, donde en 1874 se le concedió cátedra ordinaria. Mas,

para poder casarse, y dado que allí no se permitía el matrimonio a un ex sacerdote, se hizo ciudadano de Sajonia, con lo que en 1880 perdió esa cátedra y trabajó allí, en Viena, como docente privado (profesor asociado), durante quince años. En 1895 se fue a vivir a Florencia. De allí fue expulsado en 1915, a causa de la guerra. Pasó a Zurich, ciego y enfermo, donde murió el 17 de marzo de 1917.

Entre sus obras se cuentan: *Sobre el múltiple sentido del ser en Aristóteles* (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862), *La psicología de Aristóteles, especialmente su doctrina del nous poietikós* (*Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, 1867), *La psicología desde el punto de vista empírico* (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874), *Sobre el origen del conocimiento moral* (*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1889), *El porvenir de la filosofía* (*Über die Zukunft der Philosophie*, 1893), *Las cuatro fases de la filosofía y su estado actual* (*Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, 1895), *Investigación sobre la psicología de los sentidos* (*Untersuchungen zur Sinnespsychologie*, 1907), *La doctrina de Aristóteles sobre el origen del alma humana* (*Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, 1911), *Aristóteles y su visión del mundo* (*Aristoteles und seine Weltanschauung*, 1911). Se han publicado otras obras de Brentano por sus alumnos y seguidores.

3. Doctrinas principales

Brentano se dedica, desde la filosofía, a renovar la psicología. En ese tiempo de positivismo, plantea una psicología nueva, ciertamente también basada en la experiencia, pero abierta a la metafísica. La presencia de la metafísica se ve ya desde su disertación doctoral *Sobre el múltiple significado del ser en Aristóteles*, de 1862, que es un extenso tratado de la analogía aristotélica, aunque trata a toda costa de alejarla de la equivocidad y acercarla a la univocidad. Esa base metafísica de sus

estudios psicológicos resplandece en su trabajo *La psicología de Aristóteles*, de 1867. Ya el aristotelismo será el sello distintivo de sus planteamientos.

Para ello recupera la doctrina aristotélico-escolástica de la intencionalidad de la mente. En *La psicología desde el punto de vista empírico*, de 1874, sostiene que la conciencia tiene intencionalidad hacia sus objetos. Son los fenómenos psíquicos, objeto de la psicología. Se distinguen de los fenómenos físicos, precisamente porque tienen intencionalidad, están dirigidos hacia un objeto. Es la "inexistencia intencional";[1] inexistencia en el sentido de *existentia-in*, es decir, una existencia dirigida hacia algo; e intencional porque ese estar dirigido hacia un objeto es lo propio de lo mental. La conciencia es primariamente conciencia de algo y, secundariamente (a través de ese algo), conciencia de sí. Ese algo es un objeto inmanente, representación del objeto exterior. Las representaciones son importantísimas en esa construcción psicológica, porque los fenómenos psíquicos son representaciones o se fundan en representaciones.

En *El origen del conocimiento moral*, de 1889, Brentano basa la ética en la intencionalidad de los sentimientos, que producen agrado o desagrado, atracción o repulsa, amor u odio, con lo que la relación con el objeto se expresa en un juicio de valor. Lo bueno es lo que agrada, lo malo es lo contrario, y esos sentimientos tienen referencia objetiva. Y es que de ese origen empírico en los sentimientos no se sigue que sea una ética subjetiva, pues el sentimiento, por su referencia intencional a lo real, es objetivo.[2] Divide los fenómenos psíquicos en representaciones, juicios y emociones. Pues bien, esas emociones o sentimientos morales son los que dan objetividad a la ética. Hay una evidencia moral que dan los sentimientos, y llevan a principios éticos. Combate el hedonismo y el utilitarismo, así

[1] F. Brentano, *Psicología*, Madrid: Revista de Occidente, 1935 (2a. ed.), p. 31.

[2] El mismo, *El origen del conocimiento moral*, México: Eds. Bachiller, s.f., p. 9.

como el positivismo de Ihering, al que le opone un iusnaturalismo basado en la experiencia. Tiene como base la valoración correcta de los objetos y fines buenos, y ésta se basa en la evidencia de los juicios morales, que se pueden comprobar empíricamente. En la valoración moral se da la preferencia, como criterio. Es un acto intencional que compara, que nos lleva no sólo a lo bueno, sino a lo mejor. Con ello se ve que hay una jerarquía de bienes, de valores. Hay que tender a los valores superiores. Brentano es uno a los que se debe el auge de la axiología a finales del siglo XIX y principios del XX, sobre todo con Max Scheler, que se inspira mucho en él.

En *El porvenir de la filosofía*, de 1893, Brentano pide como método para la filosofía el mismo de las ciencias naturales: la experiencia.[3] Todo conocimiento filosófico debe estar basado en la experiencia y ser contrastado con ella. Con su base aristotélico-escolástica, acepta el racionalismo de Bacon, Descartes y Leibniz, pero rechaza el subjetivismo de Hume, Kant y los idealistas. En *Las cuatro fases de la filosofía y su estado actual*, de 1895, señala como etapas: la de desarrollo, en la filosofía griega; la de ascenso y culminación, en la escolástica; la de decadencia, desde la baja escolástica a los escépticos modernos, como Hume, etc.; y la actual, la de construcción dialéctica apriorística y mística, de los idealistas, sobre todo Hegel. Frente a la vuelta a Kant, de los neokantianos, propone una vuelta a Aristóteles, y al espíritu de Bacon y Descartes, para dar nueva vida a la filosofía. Critica mucho a Hume y a Kant; el apriorismo de este último es ciego, no mira a la realidad. Más bien, la filosofía tiene que basarse en la experiencia y la evidencia, construirse a posteriori. La evidencia de las sensaciones y de los axiomas son la base. A esa base evidente corresponden las nociones de substancia y accidentes, causas y efectos. Esto lo desarrolla más en su libro *Aristóteles y su visión del mundo*, de 1911, donde desarrolla la teodicea del Estagirita, y, sobre todo,

[3] El mismo, *El porvenir de la filosofía*, Madrid: Revista de Occidente, 1936, p. 37.

recalca su optimismo, frente a lo que considera el pesimismo de las filosofías de esa primera década del siglo XX.[4]

En *Sobre la clasificación de los fenómenos psíquicos*, de 1911, establece que el objeto de la intencionalidad de la conciencia siempre es algo real, y es algo irreal de manera indirecta, a través de la negación. Esa relación intencional de la conciencia se da en diversos fenómenos psíquicos, que tienen tres clases fundamentales: representaciones o ideas, juicios y afectos. Las representaciones pueden ser de los sentidos o del intelecto. Los juicios no son meras representaciones (contra los asociacionistas), sino un acto distinto, con su intencionalidad propia. Es la intención de aceptar o rechazar el objeto. Es asentimiento a la realidad existente, o disentimiento de ella, y aquí se puede dar el error. Los afectos, tanto las apetencias como los afectos, tienen como intencionalidad el amor o el odio. También puede darse aquí el error, o lo que no es recto o justo. Hay una psicología genética y otra descriptiva; la segunda describe fenómenos psíquicos, a través de la percepción interna, que tiene su propia evidencia; es una psicología fenoménica, antecesora de la psicología fenomenológica de Husserl.[5]

En las reflexiones de Brentano se encuentran muchas ideas que serán desarrolladas después, algunas de las cuales tendrán una gran influencia. Con su idea de intencionalidad (aunque Brentano después la abandona), repercute en la noción de impulso (*Trieb*) de Freud y en la fenomenología de Husserl; también en la axiología de Scheler, que trata de rescatar su objetivismo, y en muchos más, como Stumpf, Meinong, Chisholm y Grossman, ya más cerca de nosotros.

De hecho, Brentano influyó en Freud, aquí tal vez de manera distante. Freud era médico y, en sus estudios de medicina, llevó algunos cursos filosóficos optativos. Los que llevó lo hizo con Brentano y, al parecer, todos sobre Aristóteles. Allí debió recibir la idea de intencionalidad, que él tomó como pulsión

[4] El mismo, *Aristóteles*, Barcelona: Labor, 1930, pp. 133-135.
[5] El mismo, *Sobre la existencia de Dios*, Madrid: Rialp, 1979, pp. 121 ss.

(*Trieb*).[6] Además, Brentano recomendó a Freud con Gomperz para que tradujera un libro de John Stuart Mill en una colección que dirigía. Seguramente Freud se benefició del libro de Brentano sobre la psicología desde el punto de vista empírico. Era el tiempo en que se gestaba la psicología experimental o científica, y ambos fueron adalides en esa empresa.[7]

En cuanto a Husserl, él mismo dice que Brentano fue su gran maestro, pero que después tuvo que apartarse de él, por la diferencia de puntos de vista.[8] De él le vino, también, la idea del carácter intencional de los actos psíquicos, algo que está firmemente establecido en *La psicología desde el punto de vista empírico*, de Brentano. Inclusive, Husserl mantuvo esta idea de su maestro, que este último llegó a desechar. La noción de intencionalidad prosperó en Husserl, y marcó su fenomenología. Tanto en Freud como en Husserl, alumnos geniales de Brentano, quedó la impronta de éste, y a través de ellos influyó en la filosofía del siglo XX.

Además de haber influido en la hermenéutica, Brentano tuvo su propia concepción de la hermenéutica, que entresaca Klaus Hedwig. Atenderemos a ella, porque tiene muchas enseñanzas que todavía ahora nos pueden ser de mucho beneficio. En todo caso, fue uno de los hitos de la historia de la hermenéutica.

4. La hermenéutica de Brentano

Ante todo, Brentano tiene una idea de la filosofía como ciencia[9] (tal vez de aquí heredará su discípulo Husserl su concepción

[6] M. Beuchot, "Aristóteles y la escolástica en Freud a través de Brentano", *Espíritu* (Barcelona), 47/118 (1998), pp. 161 ss.

[7] L. Tamayo, "Brentano en los orígenes del psicoanálisis", en Á. Xolocotzi (coord.), *Actualidad de Franz Brentano*, México: UIA, 2006, pp. 147 ss.

[8] E. Husserl, "Recuerdos sobre Franz Brentano", en Á. Xolocotzi (coord.), *op. cit.*, pp. 13 ss.

[9] K. Hedwig, "Brentano's Hermeneutics", *Topoi. An International Review of Philosophy*, vol. 6, n. 1 (March 1987), p. 3.

de la filosofía como ciencia estricta). Es una ciencia natural y, por lo tanto, tiene el método de las ciencias naturales: la inducción. Brentano, que tanto pugnó por volver a la experiencia, allí muestra su empirismo. Para él, la hermenéutica tiene que interpretar las verdades de la naturaleza y de la historia. Sin embargo, aclaraba que no se podían impostar los métodos científicos al filosófico sino por analogía.[10] Se tenían que importar y adaptar proporcionalmente. La filosofía trabaja en analogía con la ciencia. De hecho, la filosofía tiene que desarrollar su propio método, pero en estrecha dependencia del científico.

Por ejemplo, también interviene en la filosofía la percepción interior, que es tan importante para la psicología. Sobre todo para la psicología descriptiva, que es un método descriptivo (o, como después dirá Husserl, fenomenológico), con una ontología realista. Se basa en la definición descriptiva de los escolásticos, y de Whewhell y Mill. Incluso, Brentano insistió en formar en Viena un laboratorio de psicología experimental.

En cuanto a la utilización de la historia, Brentano la hizo siempre; pero "trata de poner una teoría de la hermenéutica histórica sorprendentemente flexible".[11] En su hermenéutica histórica temprana, cuando era *Privatdozent* en Wurzburgo, decía que la historia se hacía inteligible bajo ciertos criterios metodológicos y epistemológicos usados en las ciencias. La misma historia de la filosofía es para encontrar la verdad, no para exponer teorías.[12]

Cuando era profesor en Viena, Brentano desarrolló esta hermenéutica histórica de la filosofía, sobre todo frente a Eduard Zeller, en polémica con el cual le señaló su historicismo. En cambio, él quería una historia más científica, para buscar la verdad, no el proceso histórico.

Pone cuatro directrices o criterios hermenéuticos. Comienza con la selección de temas, aunque aquí se da cuenta de que

[10] *Ibid.*, p. 4.
[11] *Ibid.*, p. 5.
[12] *Ibid.*, p. 6.

la selección histórica se hace con criterios filosóficos (pues lo empírico tiene supuestos teóricos), y por eso él opta por la perspectiva filosófica. Un segundo criterio es la comprensión de los textos y la explicación de la transmisión fragmentaria (como en los presocráticos). Emplea el modelo del todo y sus partes. La interpretación de un detalle tiene que estar relacionada con toda la obra del autor e incluso con la de sus predecesores. En tercer lugar, menciona el método de los escolásticos de acercarse por el pensamiento, para transformar la propia subjetividad en la del autor, tratando de asimilarse a él, esto es, asemejársele, ser su análogo. Es la búsqueda de la *intentio auctoris*, que llevaba a cabo santo Tomás. Incluso la autenticidad de los textos depende de esta comprensión. Klaus Hedwig dice que esto es controvertido. El cuarto criterio es el de la crítica y la evaluación del texto. Allí se ven las varias circunstancias históricas de un sistema filosófico, las del autor y las de sus sucesores, para lograr la congenialidad con ese pensamiento. Pero Hedwig asegura que el método filológico se ha mostrado más proclive a buscar el hecho histórico que a hacer la reconstrucción conceptual.

Atendiendo a los ascensos y decadencias, trazó cuatro fases del pensamiento filosófico. Pero no le interesa, como a Schleiermacher, señalar lo mejor de cada época, ni tampoco denostar su proceso, sino *restaurar* la tradición filosófica. La busca como herencia, sobre la cual tiene que construirse la filosofía del futuro. La filosofía tiene una continuidad, pero apunta siempre a una cabeza: la de Aristóteles. Dominó la Edad Media, también la moderna, hasta Brentano mismo. Pero el Estagirita dijo en filosofía la primera palabra, no la última.[13] Por eso hay que actualizarlo y continuarlo. Sin embargo, un pensamiento sólo es comprensible en relación con una persona, en un tiempo dado; por eso lo que importa es el presente, que es lo único real. "Esto significa que la historia sólo puede ser estudiada indirectamente. Esta relación

[13] *Ibidem.*

indirecta o, como dice Brentano, 'oblicua' del hombre con el pasado se extiende a toda la tradición científica, que un filósofo tiene que redescubrir para responder las cuestiones que 'ahora' son relevantes".[14]

Así, la hermenéutica de Brentano busca tener la precisión de la ciencia natural y la de la ciencia histórica. Sobre todo en la historia de la filosofía, en la que se enfrenta a Zeller, demasiado hegeliano. Es una hermenéutica unívoca. Desde acá se da el univocismo que recibirán Husserl y el Heidegger joven; el primero por haber sido discípulo directo de Brentano, el segundo porque leyó la tesis doctoral de Brentano (la cual marcó todo su filosofar), y aplicó la fenomenología de su maestro Husserl a Juan Duns Escoto, que fue el campeón de la univocidad en la Edad Media. Por eso, al igual que Brentano, Heidegger nunca llegó a la analogicidad plena, más preocupados ambos por dar a la filosofía un estatuto científico, uno en polémica con los positivistas y el otro con los neokantianos. Se contagiaron de sus propios enemigos.

5. El Brentano de Heidegger

Muy importante para la hermenéutica es la recuperación que Brentano hace de Aristóteles. Primeramente, a través de la noción de intencionalidad, que tanto influirá en la hermenéutica. También la noción de analogía, que todavía hace mucha falta incorporar más plenamente a la hermenéutica de hoy en día.

En cuanto a su trabajo sobre Aristóteles, no se olvide que el maestro de Brentano fue Trendelemburg, el gran estudioso de la lógica aristotélica, el cual lo entusiasmó con la filosofía del Estagirita, la cual mantuvo a lo largo de toda su vida.

Es muy de notar que la tesis de doctorado de Brentano, sobre el múltiple sentido del ser en Aristóteles, esto es, sobre la analogía, fue el primer libro filosófico que leyó Heidegger,

[14] *Ibidem.*

como él mismo lo dice, y añade que fue el que lo inclinó a la búsqueda del sentido del ser, como se ve en su magna obra *El ser y el tiempo*.[15]

Heidegger asevera, en *Mi camino en la fenomenología*:

> Por bastantes indicaciones de revistas filosóficas yo me había enterado de que el modo de pensar de Husserl estaba influido por Franz Brentano, cuya disertación de 1862 *Sobre la múltiple significación del ente en Aristóteles* había sido guía y criterio de mis torpes primeros intentos de penetrar en la filosofía. De un modo bastante impreciso me movía la reflexión siguiente: si el ente viene dicho con muchos significados, ¿cuál será entonces el significado fundamental y conductor? ¿Qué quiere decir ser?[16]

Posteriormente, en el discurso de ingreso a la Academia de Ciencias de Heidelberg, de 1957, Heidegger dice:

> En 1907, un amigo paterno oriundo de mi patria natal, el más tarde arzobispo de Friburgo de Brisgovia, Conrad Gröber, me dio en mano la disertación de Franz Brentano *Del significado múltiple del ente según Aristóteles* (1862) [...]. La pregunta por la simplicidad de lo múltiple en el ser, que por entonces se despertaba sólo de forma oscura, vacilante y desvalida, siguió siendo a lo largo de muchos desmayos, extravíos y perplejidades *el* motivo constante del tratado *Ser y tiempo*, aparecido dos décadas después.[17]

Además, en carta a William Richardson, S.J., Heidegger comenta:

> En Brentano usted mienta el hecho de que el primer escrito filosófico que yo he trabajado una y otra vez desde 1907 fue la tesis doctoral [...] Brentano pone en la portadilla de su escrito

[15] A. Xolocotzi, "'Mi Brentano es el de Aristóteles'. La presencia metódica y temática de Franz Brentano en la ontología fundamental de Martin Heidegger", en el mismo (coord.), *op. cit.*, pp. 77 ss.

[16] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2000, p. 95.

[17] Citado en E. Nolte, *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Madrid: Tecnos, 1998, p. 36.

> la frase de Aristóteles: *to on légetai pollajós.* Yo traduzco: El ente se hace manifiesto (a saber: en lo que respecta a su ser) de manera plural. En esta frase se oculta la cuestión determinante de mi pensamiento: ¿Cuál es la determinación simple y unitaria del ser que atraviesa y domina a todas sus múltiples significaciones?[18]

Si Heidegger vertebra su pensamiento a partir del tema de la analogía aristotélica (el múltiple sentido del ser, la pregunta por el sentido del ser, etc.), ¿por qué nunca apreció la analogía?, ¿por qué ni siquiera llegó a ella?

Franco Volpi nos hace ver que Brentano mismo se acercó mucho al univocismo. Por querer salvar al ente de la equivocidad, se inclinó a la univocidad incluso más que a la analogía. Privilegió el sentido del ser como verdad (*alétheia*). Lo mismo hizo Heidegger, y también él dio muestras de haberse inclinado a dar al ser un sentido unívoco. Ese univocismo se manifiesta en su admiración por Husserl y su aprecio por Duns Escoto, en su tesis de habilitación. Aunque la *Grammatica Speculativa* es de Tomás de Erfurt, se había adjudicado a Escoto. Además, allí Heidegger usa los comentarios y cuestiones del pensador franciscano sobre la *Metafísica* de Aristóteles. Escoto traducido a lenguaje fenomenológico; Escoto y Husserl, univocistas célebres, confluyendo en Heidegger, univocista también. Parece ser que por eso nunca llegó a desembocar en la analogía del ser, que era la aristotélica, sino que la arrastró siempre lo más que pudo a la univocidad, quizá de manera inconsciente.

6. Conclusión

La importancia de Brentano fue muy grande para la filosofía del siglo XX, más que para la de su propio siglo XIX. Marcó a muchos filósofos con su impronta. Pero sobre todo a Husserl y

[18] M. Heidegger, "Carta al padre William Richardson", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid), 13 (1996), p. 13.

Heidegger. Husserl lo reconoce como su gran maestro, aunque después se separó de él en muchas cosas. De él recibe nada menos que la idea de que la psicología estudia el contenido intencional de los actos mentales. Esa idea de intencionalidad caracterizó la fenomenología planteada por Husserl.

Y, en cuanto a Heidegger, él mismo dice que el primer libro filosófico que leyó fue la tesis doctoral de Brentano, sobre el múltiple sentido del ser en Aristóteles, esto es, sobre el *pollajós légetai*, nada menos que el problema de la analogía. Y añade que ese problema estructuró su pensamiento, sobre todo en *El ser y el tiempo*, pero también determinó todos los otros desarrollos.

A ambos los marcó Brentano con su ideal cientificista y univocista. A pesar de que él peleó contra los positivistas, se contaminó de su ideal científico. Él mismo no consiguió una postura analogista, sino univocista; eso lo transmitió a Husserl, que siempre quiso, como él, hacer de la filosofía una ciencia estricta. Y Heidegger también se llenó del univocismo de Brentano y de Husserl, cosa que se vio en *El ser y el tiempo*, aunque después, en su segunda época, abandonaría ese ideal y se entregaría a la poesía y a la mística.

Con todo, Brentano estuvo muy presente en ellos, además de estarlo en otros, todos los cuales dejaron su impronta en la filosofía del siglo XX. Y para el siglo XXI creo que nos deja la inquietud de la analogía, de la postura analógica en el conocimiento, difícil de alcanzar, como se ha visto en el maestro y sus discípulos, pero que algo podemos lograr y, lo más importante, urge para la filosofía de nuestra época, distendida entre el univocismo y el equivocismo.

VI. PARADOJA Y SÍMBOLO EN ALGUNOS FILÓSOFOS DE LA EXISTENCIA

1. Introducción

Después de haber considerado a algunos analogistas de la historia, como Vico y Brentano, ahora veamos a algunos más cercanos, como fueron los filósofos existencialistas. En ellos encontramos muy presente el símbolo, que es una forma de la analogía, que nos da un saber analógico y, por consiguiente, nos encamina hacia una hermenéutica analógica.

Efectivamente, un aspecto connotado de la analogía es el símbolo, como lo señaló hace mucho Kant, diciendo, en la *Crítica del juicio*, que el símbolo sólo se puede conocer por analogía, analógicamente; y también como lo estudió mucho después Paul Ricoeur, quien da al símbolo la estructura de la analogía, en *La simbólica del mal*, y también le da la estructura de la metáfora, en *La metáfora viva*, lo cual nos lleva al comienzo, pues la metáfora es, para Aristóteles, una de las formas de la analogía.

Pues bien, encontramos una gran atención al símbolo en varios de los pensadores existencialistas, que, desde Kierkegaard hasta Marcel, lo vincularon con la paradoja. Da la impresión de que ven el símbolo como el único lado comprensible que puede tener la paradoja, y precisamente la existencia es paradójica, está llena de momentos incomprensibles, por lo que requerimos mucho del símbolo para comprenderla un poco, al menos por analogía.

El existencialismo tuvo su momento, pero también ha dejado una herencia.[1] Se me dirá que ya pasó, pero también debe admitirse que ha dejado vivas ciertas riquezas. Tales son sus reflexiones sobre el ser humano concreto, el individuo, la autenticidad y la libertad, que fueron temas muy propios de ese movimiento.

Aquí me interesarán sólo algunos de sus cultores en unos cuantos temas específicos, por ejemplo el de la paradoja de la existencia, como algo trágico, según se aprecia en Kierkegaard, Nietzsche y Unamuno; igualmente, la existencia de símbolos o cifras, tal como aparecen en Jaspers y su idea de lo religioso, así como en la concepción de Heidegger sobre el arte y el nuevo pensamiento sobre el ser como acontecimiento. Igualmente, se nota en la idea de misterio de Marcel.

Dejo de lado a otros autores existencialistas, tales como Sartre o Camus, delimitado como está mi interés por estos puntos concretos, en los que esos pensadores aportan más.

2. Kierkegaard

Suele ponerse a Sören Kierkegaard (1813-1855) como uno de los ilustres predecesores del existencialismo, principalmente por el influjo que ejerció sobre Heidegger.[2] Es un antecedente un tanto lejano, pues es de la primera mitad del siglo XIX, pero fue tal su influjo sobre los existencialistas, que ha quedado como uno de sus principales antecesores.

Se enfrentó a Hegel, criticando su ansia de sistema y su espíritu abstracto. Vio que eso llevaba a la alienación o enajenación de la persona, del individuo. Por eso resalta lo asistemático y lo concreto, lo particular y contingente. Es el campeón del indivi-

[1] E. Heinemann, *¿Está viva o muerta la filosofía existencial?*, Madrid: Revista de Occidente, 1956, p. 36.

[2] L. Guerrero Martínez, *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, México: Publicaciones Cruz O., 1993, pp. 17 ss.

duo. El uno frente a Dios. Levanta la subjetividad. Defiende lo particular contra lo universal, lo subjetivo contra lo objetivo, lo vital contra lo especulativo-sistemático.

Kierkegaard combate la uniformización de las personas, el convertir al individuo en masa, mucho antes de que lo hiciera, por ejemplo, Ortega y Gasset, o el propio Heidegger. La nivelación es la destrucción del individuo, de la individualidad y la subjetividad. El individuo necesita soledad, y ésta la encuentra en la religión.[3] Es la soledad del individuo frente a Dios. Es cuando es más sujeto.

El enajenamiento se manifiesta como angustia. Kierkegaard se anticipa a Heidegger, al asociar la angustia con la nada. En efecto, en la angustia tememos a un extraño poder que nos amenaza con nuestra disolución, dice en *El concepto de la angustia*. En *La enfermedad mortal* (1849), el enajenamiento depende de la desesperación, que ha ocupado el lugar de la angustia. La desesperación es esa enfermedad mortal, que surge de tratar de evitar estar uno mismo ante Dios.[4] Es olvidar el nexo con el Creador, lo eterno y lo espiritual. Si no se tiene a Dios, no se tiene mismidad, y el que no tiene mismidad vive desesperado. Más bien, hay que desear desesperadamente ser uno mismo. Porque lo otro es no creer en Dios, ni en el prójimo ni en uno mismo. Por eso el remedio es creer. Y es que el creyente acepta la posibilidad, y la posibilidad es de Dios, pues para Él todo es posible. Por eso la creencia es felicidad, y la felicidad es la capacidad de resolver las contradicciones.[5]

La desesperación tiene un significado metafísico, pues el encuentro con el absoluto no se da desde la duda, sino desde la desesperación. Hay que dejar el ser inauténtico y volver al estado prístino, de mismidad y autenticidad. Esta vuelta al origen es lo que Kierkegaard llama la *repetición*. Es llegar a ser de nuevo uno mismo ante Dios. Es lo que sostiene en su libro *La*

[3] *Ibid.*, pp. 96 ss.
[4] *Ibid.*, pp. 162 ss.
[5] *Ibid.*, pp. 239 ss.

repetición. Es dejar la dispersión de la vida ordinaria y llegar al centro de uno mismo, y ello sólo se puede hacer frente a Dios.[6]

No basta con haber nacido hombre, llegar a serlo es una tarea. En el *Postscriptum no científico*, sostiene que hay que alcanzar el saber auténtico y dejar el inauténtico. Todo saber abstracto es inauténtico, sólo es auténtico el que va al individuo, que es concreto y está vinculado a la existencia. Incluso implica contradicción.[7] Por eso el saber auténtico es subjetivo, en ese sentido la verdad es subjetiva. La verdad es apropiación o asimilación de la interioridad, de la subjetividad. Sólo el conocimiento ético y el religioso dan eso, son auténticos porque allí coinciden verdad y existencia. No sólo es contra Hegel, sino contra toda la ciencia moderna.

La existencia es la síntesis de lo finito y lo infinito, por eso es aspiración continua. Es proceso de llegar a ser, devenir. Está del lado de la voluntad, que decide y elige. Tiene que ver con el compromiso del hombre, cómo se compromete. El verdadero filósofo y el verdadero religioso se comprometen. No basta con conocer, hay que querer. Por este devenir del existir, el pensamiento de Kierkegaard es dialéctico.[8] Es la fuente de la dialéctica de Jaspers.[9] El saber cómo es la pasión por el infinito, y la pasión por el infinito es la verdad.

La verdad subjetiva es paradoja, porque es una incertidumbre objetiva. Un sujeto la cree apasionadamente, aunque sea absurda. Y esto es lo que ocurre con Cristo, donde lo infinito entra a lo finito, lo eterno al tiempo. Es que Kierkegaard toma "verdad" en un sentido no unívoco; para él no es la verdad proposicional, sino la fidelidad del hombre. Consiste en ser fiel consigo mismo.[10] Y, ya que es ser fiel con su mismidad, también es ser fiel con Dios.

[6] *Ibid.*, pp. 269 ss.

[7] M. García Amilburu, *La existencia en Kierkegaard*, Pamplona: Eunsa, 1992, pp. 168 ss.

[8] F. Heinemann, *op. cit.*, p. 44.

[9] *Ibid.*, p. 45.

[10] *Ibid.*, p. 46.

Es indudable el valor que tiene el llamado de Kierkegaard a la mismidad, a la autenticidad del individuo, en este tiempo de masificación, como ni él mismo la podía imaginar (ni siquiera Heidegger u Ortega). La despersonalización es cada vez más fuerte. Se ha criticado el subjetivismo de Kierkegaard, por ejemplo el de la verdad, pero hay que entender que lo que le interesa no es tanto negar la objetividad de las ciencias cuanto resaltar la necesidad de autenticidad en la existencia humana. El individuo humano, cuando elige, representa a toda la humanidad y en un instante es toda la historia: he ahí la noción de iconicidad que maneja Kierkegaard, tal como supo verlo Sartre; en esos casos el hombre es el universal singular, porque él solo representa a la humanidad, es el ícono de toda ella.[11]

Hay una dialéctica muy interesante en Kierkegaaard, la de la paradoja. Según él, ella es la que nos mueve, nos moviliza, nos dinamiza, nos da vida. Esto porque motiva la angustia, la cual es la que nos mantiene a flote, y nos hace buscar. Es lo que nos sensibiliza hacia el instante, con su necesidad de elección o decisión, y lo que provoca la repetición, que es la vuelta al origen. Hay aquí una especie de retorno, incluso de eterno retorno, pues el instante nos coloca frente a la eternidad, y hemos de optar en relación con ella. Esto es lo que nos hace individuos auténticos.

3. Nietzsche

Aunque Friedrich Nietzsche (1844-1900) no suele ponerse como antecesor de los existencialistas, a veces se lo coloca en esa línea. No conoció las obras de Kierkegaard, y, a pesar de que tuvo intereses muy distintos y hasta contrapuestos, coincidió con él en algunos puntos. Por eso también hay historiadores de la filosofía que lo sitúan como uno de los antecesores del

[11] J. P. Sartre, "El universal singular", en Varios, *Kierkegaard vivo*, Madrid: Alianza, 1970 (reimpr.), pp. 17 ss.

existencialismo.[12] Sin embargo, lo es mucho menos que Kierkegaard, por ejemplo.

Un aspecto en el que coincide con él y con los existencialistas es su insistencia en la diferencia, que tiende a privilegiar la singularidad.[13] Su llamado al individuo, a veces llega a ser individualista. Su exaltación de la voluntad, aunque era voluntad de poderío. Su crítica del racionalismo. Y, sobre todo, su visión trágica de la vida y de la filosofía, lo hacen uno de los seguidores de este camino.

Esto desemboca en su idea del eterno retorno. Partiendo de una visión trágica de la vida y del mundo, piensa que lo que hacemos se repetirá eternamente, es nuestro destino y debemos tener un *amor fati*, un amor al destino, a la fatalidad. Esto sí que es tragedia, mayor incluso que cualquiera de las imaginadas por los existencialistas propiamente dichos.

Y hay también aquí una cierta dialéctica, parecida a la de Kierkegaard, pues es una dialéctica paradójica, de la paradoja. Aunque Deleuze niega la dialéctica en Nietzsche, en aras de la diferencia,[14] podemos decir que, precisamente, la dialéctica de Nietzsche es una dialéctica de la diferencia. Hay que amar la repetición, no tanto lo que se repite. Por eso no es retorno de lo idéntico, sino de lo mismo, o, como interpreta Deleuze, lo que retorna no es el contenido, sino el retorno mismo.[15]

4. Unamuno

Alguien muy influido por Kierkegaard fue Miguel de Unamuno (1864-1936). También ha sido tomado como existencialista o, al menos, conectado con el existencialismo, sobre todo por

[12] Pietro Prini es uno de los que lo ponen en la lista (*Historia del existencialismo*, Barcelona: Herder, 1992, pp. 74 ss.).

[13] G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 2000 (6a. ed.), pp. 10-14.

[14] *Ibid.*, pp. 17-20.

[15] *Ibid.*, pp. 44 ss.

autores españoles, dada su insistencia en el carácter trágico de la vida.[16] Unamuno aprendió danés para leer a Kierkegaard, a quien llamaba el "hermano Kierkegaard".

Unamuno fue uno de los que vivieron más fuertemente la paradoja. Siempre con el deseo de tener fe, pero acuciado por su racionalismo;[17] por eso acudió tanto a la lectura de Kierkegaarad. También valoró mucho al individuo y llegó a sostener la verdad como subjetiva o, al menos, como relacionada con el individuo, invocando a William James.

Donde más se aprecia la vena existencialista de Unamuno es en su deseo de vida. Se niega a quedar reducido a la muerte, es la vivencia de la angustia frente a la nada. Es capaz de tener fe en Dios, si eso le consigue la inmortalidad. Se resiste a aceptar esa gran injusticia de la mortalidad del ser humano.[18]

En ese sentido fue muy kierkegaardiano, porque vivió la paradoja y una especie de dialéctica, como la de aquél. Se desea algo fundamental, como la inmortalidad, y no parece alcanzable. Se desea el ser, el existir, la vida, y da la impresión de que se nos niega. Su dialéctica consiste en la captación del carácter antitético de la razón,[19] algo que conecta con la paradoja del pensador danés.

Unamuno fue, entonces, uno de los que bien podrían pertenecer a las filas existencialistas, sobre todo por su autenticidad ante el querer tener fe y no poder. Aunque, si quitamos las exigencias racionalistas de pruebas y demostraciones lógicas, podríamos decir que estuvo más cerca de la fe que muchos que se dicen creyentes.

Resaltó sobremanera la individualidad, la autenticidad a toda prueba. También vio la verdad como cierta fidelidad,

[16] A. Lázaro Ros, "Unamuno, filósofo existencialista", apéndice a M. Grene, *El sentimiento trágico de la existencia (existencialismo y existencialistas)*, Madrid: Aguilar, 1955, pp. 197 ss.

[17] A. Salmerón, *Unamuno y la modernidad cuestionada*, Xalapa: Ed. del Gobierno de Veracruz, 2005, pp. 63 ss.

[18] *Ibid.*, pp. 116 ss.

[19] *Ibid.*, pp. 76 ss.

como una entereza del ser humano, como veracidad y coherencia de vida (que después retomará Marcel). El vivir en la paradoja, en la antinomia, con esa dialéctica inconclusa, que no llega a síntesis ni a reconciliación. Todo eso lo expresó en sus poesías y en sus novelas, y no sólo en sus ensayos. Vivió la agonía, en el sentido de lucha (agónica), en especial la del cristianismo. Encontró muchos de sus ideales en el Quijote, quien fue su paradigma de existencia trágica.[20] Buscó la fe en Dios y añoró la inmortalidad efectiva, no meramente simbólica. Todo ello lo coloca en las filas del existencialismo, o al menos en sus cercanías.

5. Jaspers

Karl Jaspers (1883-1969) también fue muy atento a Kierkegaard. Ha sido uno de los que más han recibido el apelativo de filósofo existencialista.[21] También retoma muchas cosas de Nietzsche. Antes que profesor de filosofía fue psiquiatra, y en *Psicopatología general* (1913) aplica la fenomenología a la psicología. En no menor medida depende de Dilthey, como se ve en *Psicología de las concepciones del mundo* (1919). Estuvo muy cercano a Max Weber. Pero ya desde sus obras psicológicas se ve la impronta kierkegaardiana. A Nietzsche le dedicó todo un libro.

En *La situación espiritual de la época* (1931) hace un diagnóstico de la sociedad y, como buen médico, propone remedios. El diagnóstico es la masificación del individuo, su deshumanización y pérdida de la autenticidad. Y el remedio es conservar su sí mismo, reflexionar sobre el existir. Jaspers se considera el filósofo flotante, abierto a cualquier forma de existencia. No se estabiliza en nada. Es con la apertura como uno se percata del ser, incluso apertura a la Trascendencia. Esta

[20] *Ibid.*, pp. 173 ss.

[21] M. Dufrenne – P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris: Seuil, 2000 (reimpr.), pp. 286 ss.

flotación es condición paradójica de la individualización, pues es lo que hace que el individuo decida, basado en un imperativo incondicionado.

Como lo asienta en *Introducción a la filosofía* (1950), su filosofía se asienta en las situaciones límite, tales como la muerte, la enfermedad, el fracaso, etc. En *La fe filosófica* (1948), llama a superar la escisión sujeto-objeto, para llegar al ser y ser libres. Nos libramos a "lo envolvente", que es la unidad de sujeto y objeto. Y eso envolvente sólo se capta por una fe.

Pero lo que más llama la atención es su teoría de las cifras de la Trascendencia, que desarrolla al final de su gran obra *Filosofía* (1932). Son signos en los que ella se nos revela. Algunos de ellos son los mitos, las religiones y los sistemas ontológicos. Ellos no saben que lo son, y es labor del filósofo esclarecerlo. Una de las formas de estos lenguajes, un primer lenguaje, es la experiencia metafísica.[22] Pero el mundo de las cifras es prácticamente infinito. Todo puede ser cifra, de ahí su equivocidad.[23] Por ejemplo, la naturaleza es cifra, pero es equívoca. También lo es la historia, la conciencia en general y la existencia misma. Un segundo lenguaje está compuesto de mitos y religiones. El mito es cierto universal.[24] Los mitos del desafío y del abandono cuentan el origen del mal; los de la caída y el ascenso, cuentan la historia del alma; otros cuentan la vida divina (y la presentan como monoteísmo, politeísmo, etc.). El tercer lenguaje es la especulación.[25] Es el de las ontologías. Pero hay que recuperar la intuición original ontológica. Es la contemplación. "Por esta palabra que tiene una resonancia religiosa innegable, Jaspers recuerda que ella es el verdadero *análogon* para el filósofo del culto y de la oración (Hegel la llamaba servicio divino), el entendimiento supone incluso una nueva 'mística', pero su relación con la divinidad permanece indirecta".[26] Sus dos pre-

[22] *Ibid.*, p. 289.
[23] *Ibid.*, p. 293.
[24] *Ibid.*, p. 299.
[25] *Ibid.*, p. 308.
[26] *Ibid.*, p. 311.

guntas principales son: ¿Hay Trascendencia? y ¿Por qué existe el mundo? Pero también se da la cifra del fracaso. Aunque es el absurdo, es la captación de todos los niveles del ser. Es la situación límite, que lleva a la desesperación humana. Pero también es el corazón de la libertad. Es la cifra por excelencia, porque une libertad y naturaleza. No puede ser interpretado, porque no tiene sentido. Es aniquilamiento. La nada es la que más nos manifiesta el ser, y la trascendencia. La última cifra es silencio.[27]

En su teoría de las cifras, Jaspers muestra una gran conciencia y sensibilidad hacia los símbolos, pues no otra cosa son estas cifras de la Trascendencia. Y recordemos que, para Kant, los símbolos sólo se pueden interpretar de manera analógica, por analogía y analógicamente. Además, como dice Heinemann, Jaspers toma de Kierkegaard cierta idea de dialéctica. Es la dialéctica de la paradoja, de lo no conclusivo, de lo abierto a las posibilidades y a las situaciones límite. Y es lo que conecta con los símbolos, con esas cifras de la Trascendencia que tenemos la tarea de interpretar. Veo allí un aspecto muy analógico e icónico en Jaspers, tan amante de la cifra, que tiene iconicidad, y del símbolo, que se conoce por analogía.

6. Heidegger

Aunque recusó el apelativo de existencialista, Martin Heidegger (1889-1976) es visto como uno de los principales representantes de ese movimiento.[28] Después de su ontología fundamental de *El ser y el tiempo* (1927), que era una fenomenología y una hermenéutica de la facticidad, abandona esa pretensión metafísica y adopta lo que se ha llamado un talante poético y místico. Clama por un retorno al pensar original de la filosofía, la de algunos presocráticos.

[27] *Ibid.*, p. 322.

[28] A. de Waelhens, *La filosofía de Martin Heidegger*, Madrid: CSIC, 1952 (2a. ed.), pp. 29 ss.

En su conferencia sobre *El origen de la obra de arte* (1935), habla del carácter de símbolo que tiene el arte.[29] El arte es alegoría, en el sentido etimológico de esta palabra, de aludir a algo distinto de sí mismo, que es lo mismo que hace el símbolo. Allí podemos señalar el simbolismo de Heidegger, su acercamiento a la analogicidad, aunque siempre la rehuyó y se alejó de ella.

7. Sartre

En Jean Paul Sartre (1905-1980) encontramos la presencia de la paradoja y la dialéctica. La paradoja es la misma naturaleza trágica de la existencia humana, que encontramos en la mayoría de los existencialistas. El absurdo, la náusea, etc. Pero critica la dialéctica marxista oficial. En lugar de partir de leyes abstractas, partirá de algo concreto: la praxis del individuo.

En varias partes, Sartre marca muy bien, y con tintas muy fuertes, el carácter trágico de la existencia humana. En su *Crítica de la razón dialéctica* (1960), intenta ver el alcance y límites de esta lógica. Pero sigue siendo la dialéctica hegeliano-marxista, que, mediante la negación de la negación, busca la totalidad. Y sobre esta dialéctica de la estirpe de Hegel se levantará Émmanuel Lévinas, criticando el que la totalidad encierra, el sistema oprime, y más bien hay que aspirar a la infinitud, romper la totalidad hacia el infinito. Es lo que sostiene en su libro *Totalidad e infinito* (1961). Por eso no puedo atender a la dialéctica sartreana para recuperarla.

8. Marcel

Gabriel Marcel (1889-1973) aceptó al principio ser llamado "existencialista cristiano", pero después rechazó el apelativo de "existencialista" y prefirió el apelativo de "neo-socrático" sin

[29] *Ibid.*, pp. 283 ss.

embargo, con justeza se le coloca en esta corriente, cabe muy bien en ella.[30] Si la rehuyó fue porque tenía connotaciones subjetivistas, relativistas, historicistas y hasta ateas, como en Sartre. Y él, en cambio, siempre se mantuvo en una órbita religiosa.

De manera parecida a Kierkegaard, Marcel rehúye la abstracción y busca lo concreto, va tras el individuo y su subjetividad. Por eso ha usado el teatro y el diario, además de los libros y los artículos. En su *Diario metafísico* (1927), hace ontología partiendo de su experiencia concreta, para penetrar un poco más en el misterio ontológico, ya que prefiere hablar de misterio y no de problema del ser.[31]

Centrándose en el hombre, aborda la reflexión sobre el cuerpo, precisamente porque éste ha sido relegado y dejado de lado. El misterio pide ser abordado con recogimiento, con humildad. Disponibilidad, fidelidad y esperanza son características que debe poseer el hombre, para la comunicación interpersonal. Y es que la persona es lo prioritario. En efecto, el hombre es itinerante, viajero (*homo viator*), y la esperanza lo mantiene vivo (por eso es una categoría metafísica) y en marcha.[32]

Eso abre al hombre a la Trascendencia, lo abre a la certeza de la inmortalidad. Es la itinerancia filosófica, o el filósofo como itinerante; ésta conduce a Dios, a través de las relaciones interpersonales. El ser se manifiesta en valores, y la libertad los alcanza. Lo valioso se hace objeto de amor. El amor es lo que mejor capta la dignidad humana. Es lo que mejor lleva a la justicia, a su realización.

Marcel se basa en la experiencia. Por ello asegura que tiene que haber una manera de experimentar lo trascendente. Y ve que la encarnación es el dato central de la metafísica; el cuerpo es el mediador absoluto. Nos ayuda a superar el enaje-

[30] F. López Luengos, *Gabriel Marcel*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2003, p. 44.

[31] *Ibid.*, p. 62.

[32] *Ibid.*, pp. 92 ss.

namiento del sí mismo. La paradoja de la vida es que vivimos en un mundo roto, cada vez con menos intimidad, inundado por el Estado. Se destruye la hermandad entre los hombres. Tener importa más que ser. Se tiene una función, se tiene una ocupación, se tiene un puesto, pero no se es.[33]

Quizá con un lenguaje exagerado, Marcel señala algunas verdades; porque, aun cuando el ser es un problema, contiene un misterio; y la persona, aunque requiere ser analizada, contiene un reducto inefable. Por eso la metafísica que propone quizá no tiene bases muy firmes donde asentarse, pero señala caminos. Tal vez por eso siempre será un *homo viator*, un filósofo itinerante. La experiencia, el sentir, es descifrar símbolos, pero de manera inmediata.

Marcel reconoce la paradoja de la existencia humana. Es muy claro al señalar la tragedia en la que vivimos. Sobre todo al final de su vida, cuando critica la tecnocracia, que pone a los hombres en contra de lo humano. Pero tiene esperanza, busca una salida, una salida hacia la Trascendencia. Por eso interpreta las cifras o los símbolos de la Trascendencia a través de las personas, a través de la relación interpersonal, inclusive a partir del cuerpo y de la voluntad llamada a la libertad. Creo que por eso interesó tanto al joven Ricoeur, que lo entrevistó y le dedicó un estudio. Abordaba temas que los demás relegaban.

Y la dialéctica que usa Marcel para superar esa paradoja es la del cristianismo, comenzando por la encarnación; pero no solamente la de la persona en su mundo concreto, sino la del Verbo de Dios en este mundo concreto. Sigue siendo, además, una dialéctica abierta, como la de Kierkegaard, que recusa el sistema, que no se cierra en una totalidad, como la de Hegel, sino que permanece abierta hasta el infinito.

Marcel nos traza senderos con símbolos, a través de la realidad, para seguir avanzando hacia un lugar de llegada. Para encontrar ese sentido de la ruta es preciso atender a las señales del camino, que muchas veces nos pasan desapercibidas. En

[33] *Ibid.*, pp. 104 ss.

ello reside la iconicidad, la mostración de la dirección que hacen las cosas que nos ocurren. Por eso Marcel filosofaba desde su diario, un diario metafísico que era, al mismo tiempo, un itinerario, un mapa.

9. Reflexión conclusiva

Es verdad, el existencialismo ya pasó, pero ha dejado una herencia, una impronta. A mí todavía me tocó, en mis estudios filosóficos, a finales de los años 60, oír y leer mucho del existencialismo.[34] Ahora casi se ha olvidado, y se atiende más a Nietzsche y a Heidegger por lo que tienen de posmodernos. Críticos de la modernidad, al igual que los existencialistas. Sin embargo, ahora, en esta actual posmodernidad o tardomodernidad, estamos en un tiempo aún más indigente, menesteroso de humanidad, o de humanismo, como se lo quiera llamar.

Por eso me ha interesado recoger algunas de las ideas de los llamados "existencialistas" (aunque muchos no quisieron ser llamados así), para ver qué cosas conservan de vigentes. Y hay varias de ellas. La principal es la recuperación del sí mismo, de la autenticidad, la lucha contra la masificación, contra la despersonalización, la deshumanización. Ahora que la tecnocracia prácticamente nos ha devorado, y que hasta quita los estudios filosóficos o los reduce a su mínima expresión a favor de los estudios científicos y tecnológicos, es cuando más necesitamos recordar esas ideas y que ronden de nuevo por nuestras cabezas.

Sobre todo, me ha interesado ver cómo abordan la paradoja de la existencia humana, ellos, que fueron apodados existencialistas y que tanto hablaron de paradoja, por su pensamiento trágico, por su sensibilidad hacia la crisis. Ahora que no que-

[34] De hecho, uno de mis primeros ensayos, siendo ya profesor, lleva el título de "Estructura y función de la metafísica de Heidegger", *Libro Anual del* ISEE (México), 6 (1977), pp. 209 ss.

remos reconocer las crisis, pero que estamos inundados por ellas, conviene ver cómo trataron de resolver la paradoja. Y encontramos que lo hicieron siempre con un tipo de dialéctica, una dialéctica extraña, que no pretende reconciliaciones definitivas, superaciones que resuelvan todo, sino que permanecen en una dialéctica inconclusa, abierta, trágica, que vive de la tensión del conflicto mismo; porque reconoce el carácter antitético de los elementos que reúne, y apuesta por el respeto a su mismidad, no los anula, los deja vivir, y los hace coexistir, e incluso ayudarse con el mutuo influjo.

Esto me ha enseñado a procurar, para la hermenéutica analógica, una veta dialéctica y dinamizadora; pero no como la dialéctica hegeliana, que orgullosa pretende lograr una superación, una síntesis totalizadora, sino con una dialéctica más humilde, por incompleta, pero suficiente, que mantiene las antítesis, las paradojas, que incluso les saca provecho, que es una *concordia discors*, una concordia discorde, como decían los alquimistas. Y eso mismo es la analogía, noción antigua, que atraviesa, oculta, la historia de la filosofía.

VII. LA CONDICIÓN HUMANA SEGÚN C. G. JUNG: SÍMBOLOS Y ARQUETIPOS

1. Introducción

En el capítulo anterior vimos que el símbolo es un signo analógico, muy rico en contenido. Ahora consideraremos a un pensador que usó mucho los símbolos (en forma de arquetipos): Carl Gustav Jung. Él echó mano del símbolo al construir su propuesta de una "psicología profunda"; por eso nos puede enseñar mucho acerca de la analogía y, concretamente, ser de provecho para una hermenéutica analógica e icónica. Supo explorar los límites en los que surge la psicología, y asomarse más allá de ellos, hacia el misterio. En efecto, habla de la psicología como ciencia, basada en la experiencia y la razón, pero también la conecta con lo irracional, con el mito y el símbolo, ambos propiedad del inconsciente. Creo que esto nos ayudará a buscar también los límites en los que surge la filosofía.

En otras palabras, si Jung hizo la genealogía de la psicología, al modo como Nietzsche hizo la genealogía de la moral, nos toca hacer la genealogía de la filosofía. Al menos de manera pequeña, temblorosa y humilde, por lo conjetural y arriesgada. Porque no en balde —como dice el refrán— todo comienzo ha sido humilde.

Pero también es cierto lo que dice Hölderlin: "Como comienzas, así sigues" (es decir, así terminas). Y comienzo y término

son, exactamente, los límites, por antonomasia. Y veremos que, como señala Jung, la psicología se origina en el mito, al igual que Nietzsche y Colli lo dicen de la filosofía, según veremos; pero ahora es bueno recordarlo, porque muchos lo olvidan.

Ésta es la verdadera genealogía, en el sentido de Nietzsche, ésta es la verdadera arqueología, en el sentido de Foucault, y hay que llevarlo a sus últimas consecuencias. Porque ambos procedimientos, genealogía y arqueología, es mentira que se quedan en los orígenes; van más que nada a los fines, a las intenciones, a los intereses, no siempre (o más bien casi nunca) explicitados, y que hay que desvelar. Por eso trataremos de hacer ese trabajo hermenéutico, así sea de manera reservada y tímida.

2. En las profundidades de la psicología

Me interesa aquí Jung por su trabajo sobre los símbolos. Retoma de Freud la idea de que el inconsciente se manifiesta simbólicamente, por ejemplo en los sueños. Pero va más allá, y encuentra sus manifestaciones en los mitos, los ritos, los cuentos infantiles, etc. Para interpretarlos, estudió diversas teorías de los símbolos, señaladamente la de Bachofen, suizo que hacia la mitad del siglo XIX escribió sobre los mitos, recogiendo las teorías de Schelling y los románticos, pero también innovando con su distinción de los mitos según pertenecieran a matriarcados o patriarcados.[1] Sin embargo, también Jung fue innovador, y llegó a planteamientos muy interesantes sobre los mitos y los símbolos.

Yo diría que algo que podemos aprender de Jung para la filosofía es la insistencia en la riqueza significativa de los símbolos. En efecto, Jung da una importancia muy grande a los símbolos, más que Freud. Se usan para cosas para las cuales no

[1] I. Progoff, *La psicología de C. G. Jung y su significación social*, Buenos Aires: Paidós, 1967, pp. 49 ss.

tenemos lenguaje. "Por ejemplo, cuando Platón da expresión a su concepción epistemológica, valiéndose del mito de la caverna, o cuando Cristo habla en parábolas del reino de Dios, nos hallamos en presencia de auténticos símbolos, es decir, intentos para expresar algo para lo cual no existe todavía ningún término conceptual".[2] Y hay muchas cosas que no alcanzan a acceder al nivel conceptual pero son importantísimas para la filosofía, porque lo son para la vida humana.

Jung los ve como aquello que nos conduce a algo más profundo o más elevado.

> Y símbolo, precisamente, sería: posibilidad e insinuación de un sentido más lejano y más alto, que trasciende nuestra facultad contemporánea de concepción. [...] La obra normalmente simbólica no requiere semejante sutileza, se revela ya a nosotros en virtud de un lenguaje preñado de adivinaciones: quiero decir más de lo que en realidad digo, mi intención me sobrepasa. Aquí podemos palpar la existencia del símbolo, aunque no logremos descifrarlo satisfactoriamente. El símbolo es un desafío constante a nuestro meditar y ahondar.[3]

Es decir, el símbolo es multívoco, no unívoco; y, para que no se quede en puramente equívoco, tiene que ser analógico. Si fuera puramente equívoco, se nos perdería, se difuminaría su significado hasta desaparecer. Por eso es necesario recolectar, condensar un poco el significado del símbolo, para que no desaparezca. Sacar su sentido analógico.

Jung dice que el inconsciente colectivo no es susceptible de ser llevado a la conciencia, por lo que no sirven allí las técnicas psicoanalíticas. Es una mera posibilidad, dada por lo atávico. Sólo hay una forma reguladora o formadora de sus productos, los arquetipos.[4] Toda relación con el arquetipo nos conmueve,

[2] C. G. Jung, *La psique y sus problemas actuales*, Santiago de Chile: Zigzag, s. f., p. 42.

[3] *Ibid.*, p. 51.

[4] *Ibid.*, p. 56. Cf. A. Storr, *Jung*, Barcelona: Grijalbo, 1974, pp. 48 ss.

porque él es más profundo que nuestra conciencia. Quien logra presentar el arquetipo, habla con una voz estentórea, con figuras a presiones de todos los tiempos, eleva lo temporal a lo eterno. "Éste es el secreto de la virtud del arte. El proceso creador, allí donde podemos seguirlo, consiste en una revivificación inconsciente del arquetipo y en una elaboración del mismo hasta llegar a la obra acabada".[5] Así, el artista parte de la insatisfacción de su tiempo concreto y se conecta con el pasado, encontrando el arquetipo que pueda suplir las deficiencias y unilateralidades de su época.

Jung declara: "La psique humana es algo enormemente equívoco",[6] porque los casos particulares varían mucho. Incluso puede decirse que muchos casos no son de neurosis, sino de falta de sentido de la vida. Él se orienta mucho por los sueños, le fascina analizar sueños. Aunque a veces el sueño sólo significa para el paciente, pero le da sentido y le inyecta dinamismo. "Esto se aplica, especialmente, a aquellos sueños que contienen algo así como 'metafísica inconsciente', es decir, un pensar analógico mitológico, sueños que, en ocasiones, aparecen con formas extraordinariamente extrañas que lo dejan a uno perplejo".[7] Señala la importancia de la fantasía, la fantasía creativa, pues se dedica a fantasear junto con el paciente. El símbolo inculca sentido y dinamismo al individuo, y en situaciones conflictivas acude a él. Suele darse en imágenes soñadas o pintadas, arcaicas y dignas de la antropología y la historia comparada de las religiones.

Los antiguos usaban el conjuro analógico, como los sacerdotes de Egipto, que curaban la mordedura de la serpiente con el himno de la serpiente de Isis, ya que asociaban la serpiente con la mujer. Es un arquetipo.[8] En la misa se encuentra muchas

[5] C. G. Jung, *La psique y sus problemas actuales*, ed. cit., p. 58.

[6] *Ibid.*, p. 74.

[7] *Ibid.*, p. 78. Cf. el mismo, "The Concept of the Collective Unconscious", en J. Campbell (ed.), *The Portable Jung*, New York: Penguin Books, 1976 (reimpr.), pp. 59 ss.

[8] El mismo, *La psique y sus problemas actuales*, ed. cit., p. 123.

veces el "*sicut*" (el "como"), que debe producir un cambio interior. Por ejemplo, cuando en el sábado santo se habla del fuego nuevo, que antes se extraía de la piedra, y se refiere a Cristo como la piedra angular.

Los arquetipos condensan instintos, y de los instintos también fluyen las fuerzas vitales de la creatividad.[9] Pero ha habido una ruptura de la conciencia con el inconsciente, simbolizada, por ejemplo, por la caída de los primeros padres, que les ganó el ser expulsados del paraíso.[10] Y es el inconsciente colectivo, la herencia de cada hombre, que recibe de la humanidad. Los arquetipos se ven más claramente en las representaciones religiosas. Igualmente, se ve en los cuentos infantiles. Existe la imagen de la madre devoradora, y el niño sueña con su madre como bruja. Asimismo, en los mitos y leyendas, en las sagas, en las que se da la religión de la noche, que es la forma mágica de la religión.[11] También el padre es un arquetipo en el alma del niño, algo protector todopoderoso. De ahí vienen otros arquetipos, el *animus* y el *anima*.[12] Son el arquetipo masculino en la mujer y el arquetipo femenino en el hombre. El *animus* es el juicio, la razón. Es el arquetipo del héroe, muy presente en las mujeres.

> El contacto con el inconsciente nos retiene a la tierra nuestra y nos hace tardos, pesados, lo que no es una ventaja si se mira al afán progresista y a otras inquietudes deseables. Pero no quisiera hacer demasiados reproches a esta nuestra relación con la tierra, nuestra madre. "Plurimi per transibunt", pero quien se atiene a su tierra *permanece*. Alejarse de lo inconsciente y con ello de la condicionalidad histórica, significa desarraigarse. Este es el peligro para los conquistadores de tierras extrañas: y es el peligro,

[9] El mismo, "Sobre los arquetipos del inconsciente colectivo", en Varios, *Hombre y sentido. Círculo Eranos III*, Barcelona: Ánthropos, 2004, pp. 9 ss.

[10] El mismo, *La psique y sus problemas actuales*, ed. cit., p. 133.

[11] *Ibid.*, p. 139. Cf. el mismo, "Aion: Phenomenology of the Self (The Ego, the Shadow, the Syzygy: Anima/Animus)", en J. Campbell (ed.), *op. cit.*, pp. 139 ss.

[12] El mismo, *La psique y sus problemas actuales*, ed. cit., p. 148.

también de los individuos, cuando por aferrarse unilateralmente a un "ismo" cualquiera, pierden la conexión con el poso terrenal, maternal y obscuro de su ser.[13]

Es necesario no perder el contacto con el inconsciente; de hecho, Jung invita en muchas partes de su obra a no tener miedo a ese contacto, que, al contrario, puede ser muy benéfico.

Todo indica que el hombre primitivo percibe, siente y piensa igual que nosotros. Pero tiene supuestos distintos. Por ejemplo, no tiene el principio de causalidad, que nosotros hemos dogmatizado.[14] Por eso Lévy-Bruhl decía que el primitivo tiene una mentalidad pre-lógica. Lo que pasa es que tiene su psique proyectada en los objetos, afuera de sí mismo, por así decir; pues los espíritus y demonios son fuerzas psíquicas, pero puestas afuera. Hasta los sueños los ve como realidad.[15]

Tanto el que se defiende de lo nuevo, escondiéndose en el pasado, como el que se identifica con todo lo nuevo, desentendiéndose del pasado, se encuentran mal psicológicamente: "ambos hacen lo mismo: salvan su estrechez de conciencia, en lugar de hacerla saltar al contraste de los contrarios, para edificar un nuevo estado de conciencia más amplio y más alto".[16] Es un estadio analógico, que hay que conseguir superando el univocismo de la conservación y el equivocismo de la innovación por la innovación.

Y es que cada etapa de la vida tiene su cometido. Según Jung, en la juventud se gana dinero, se sube socialmente, se tiene familia, se cría a los hijos. Pero eso es parte de la naturaleza, no de la cultura.[17] Por eso la cultura pertenece al viejo. Es el sentido del final de la vida. Y siempre es mejor una vida con finalidad que sin ella. El anciano que no acierta a separarse de la vida es

[13] *Ibid.*, p. 160.
[14] *Ibid.*, pp. 164-165.
[15] *Ibid.*, p. 176. Cf. El mismo, *La psicología de la transferencia*, México: Origen-Planeta, 1985, pp. 13-47.
[16] El mismo, *La psique y sus problemas actuales*, ed. cit., p. 195.
[17] *Ibid.*, p. 203.

tan enfermo como el joven que no acierta a abrirse camino. Por eso las religiones dan esa sabiduría: "Por esa razón todas las religiones con un fin sobrenatural me parecen extraordinariamente razonables, desde el punto de vista de una higiene del alma".[18] Niño y anciano son arquetipos; infancia y vejez tienen un punto en común, el de sumergirse en el inconsciente. El niño va saliendo de su inconsciente, y el viejo va regresando a él, hasta desaparecer poco a poco en él. Así tiene que ser.

El inconsciente no sólo mira hacia atrás, hacia el pasado, sino también hacia adelante, hacia el presente y el futuro.

> Pero demos un paso hacia adelante: el inconsciente produce también, creadoramente, contenidos nuevos. Todo lo que ha sido creado por el espíritu humano se ha originado merced a contenidos que, en último grado, fueron gérmenes inconscientes. Mientras que Freud ha acentuado especialmente el aspecto primero, yo he hecho lo mismo con el segundo, sin negar el anterior.[19]

El inconsciente es una gran X de la que sólo conocemos sus efectos. Los contenidos inconscientes suelen estructurarse como complejos autónomos (porque se sustraen a la voluntad consciente). Hay, además del inconsciente individual, un inconsciente colectivo, que es "la esfera del patrimonio psíquico heredado".[20] Dicha esfera está poblada por arquetipos. El arquetipo es la imagen universal, por ejemplo de la madre: no es la madre individual, sino la madre sin más.[21] Es un símbolo. La psicología analítica trata de desenterrar las imágenes fantásticas del inconsciente, que la razón ha rechazado.

Para dar expresión a esas fuerzas inconscientes recurrimos al símbolo.

[18] *Ibid.*, p. 205. Cf. el mismo, *The Undiscovered Self*, New York - Toronto: The New American Library, 1958 (reimpr.), pp. 29 ss.

[19] El mismo, *La psique y sus problemas actuales*, ed. cit., p. 230.

[20] *Ibid.*, p. 240.

[21] El mismo, "Sobre los arquetipos del inconsciente colectivo", ed. cit., pp. 22-23.

> Entiendo por símbolo no una alegoría o un signo cualquiera, sino una imagen que trata de caracterizar, lo mejor posible, la naturaleza obscuramente presentida del espíritu. Un símbolo no comprende ni explica nada, sino que hace alusión a un sentido trascendente, inabarcable, obscuramente presentido, que no encontraría expresión suficiente en ninguna palabra de nuestro vocabulario actual.[22]

El símbolo dice más que las palabras ordinarias; llega a donde ellas no llegan.

Encontramos en nuestros impulsos cosas que van en contra de lo aceptado, es lo que descubrió Freud: amores y odios, deseos sexuales y deseos de muerte que no podemos proclamar en público. La miseria psíquica de nuestro tiempo dio origen a la psicología. "Nosotros no podemos negar que las obscuras realidades del inconsciente son potencias eficaces, que existen fuerzas psíquicas que no se dejan insertar en nuestra ordenación racional del mundo —al menos por ahora—".[23] Por eso el hombre moderno, occidental, está prendado del oriental, porque éste atiende más a lo inconsciente. "Pero, ¿qué nos enseña el ejemplo de la Roma imperial? Con la conquista del Asia Menor se hizo asiática; esta contaminación alcanzó a Europa, que todavía es asiática. De Cilicia vino la religión militar romana, que desde el Egipto se extendió hasta la nebulosa Inglaterra, para no hablar del cristianismo".[24] De los pueblos orientales aprendemos a atender al inconsciente, algo que los occidentales evitamos con el activismo.

De esta manera, Jung se me aparece como un temperamento muy analógico, precisamente porque sabe temperar, porque cumple con lo que es temperamento. Sobre lo cual él clasificó sus tipos psicológicos, con los extremos del introvertido y el extravertido. Pero siempre buscando el equilibrio proporcional, analógico. Es el equilibrio de los polos opuestos,

[22] El mismo, *La psique y sus problemas actuales*, ed. cit., pp. 295-296.
[23] *Ibid.*, p. 305.
[24] *Ibid.*, p. 318.

de los extremos, la *coincidentia oppositorum*, coincidencia de los opuestos, que nunca es completa, que siempre es proporcional, analógica. Aunque sea dialéctica.

3. En los orígenes de la filosofía

Según Umberto Galimberti, Jung explora la genealogía de la psicología al igual que Nietzsche exploró la genealogía de la tragedia, en su obra *El origen de la tragedia*.[25] Creo que también se debe buscar el origen de la filosofía, la genealogía de la filosofía, de un modo un tanto distinto de Colli, quien ya ha intentado hacerlo, de alguna manera.[26] Y es que hay que colocarse en los límites del mito y de la razón, de la tragedia y de la filosofía. Y tal vez encontrar un origen común, cosa que ya había sospechado y hasta temido Sócrates. En efecto, el maestro de Platón se da cuenta de que la tragedia había usado el mito, la religión, para explicar los misterios de la vida a los hombres. Y la filosofía también quería hacerlo. Pero él se percata de que la tragedia, si bien se mira, lo hacía mejor, y por ello se cuestiona acerca de la existencia misma de la filosofía. ¿Qué sentido tiene la filosofía si la tragedia explica mejor el sentido?[27]

En la bifurcación en la que se separan tragedia y filosofía, es en el exacto punto del camino en que comienza la filosofía y

[25] U. Gallimberti, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al símbolo*, Milano: Feltrinelli, 2001 (2a. ed.), pp. 11-12.

[26] Señaladamente en G. Colli, *La sabiduría griega*, Madrid: Trotta, 1995, pp. 15-24, donde sostiene que Dioniso es el dios de la contradicción, de la ambigüedad, el dios del deseo, pero que no se consuma; con su carácter lúdico, es el goce simultáneo de los contrarios. En cambio, Apolo es el dios de la claridad, de la armonía pura (*ibid.*, pp. 25-29). Pero el orfismo se dedicó a tratar de conjuntar a Dioniso y a Apolo (*ibid.*, p. 26). Y esto lo heredaron los pitagóricos, que primero fueron órfico-pitagóricos.

[27] En las mismas críticas a la poesía en *La república*, se deja ver esa sospecha. Cf. A. L. Marino López, *La justicia en Esquilo y en Platón*, tesis de doctorado en filosofía, México: FFYL, UNAM, 1999, pp. 241 ss.

usa la razón, y ya no el mito, como la religión. En efecto, ilustra mucho lo que se dice que Pitágoras, que regresaba del Oriente: quiso usar la parábola para dar su mensaje a los griegos, pero no pudo. Éstos ya exigían la razón, y no se contentaban con esas explicaciones mitológicas que se daban en las parábolas orientales. Por eso los pitagóricos fueron vistos por Aristóteles como a medio camino hacia la filosofía, porque todavía usaban el mito. Pero, en ese caso, Platón, su maestro, tendría que ser visto a medio camino también, pues igualmente usaba del mito en sus explicaciones filosóficas. Y no precisamente como ornato.

Así como Nietzsche encontró, detrás de la tragedia griega, la lucha oculta entre Apolo y Dioniso, también la encontramos detrás de la filosofía y detrás de la psicología. Es lo que señala Jung: en el inconsciente luchan ambos hermanos como arquetipos. Del mismo modo, en la filosofía, luchan el univocismo apolíneo y el equivocismo dionisíaco, el principio de individuación y del límite contra la pérdida de la identidad y de los límites. La tendencia hacia el absolutismo pretencioso y hacia el relativismo excesivo.

El hecho es que, a través de su historia, la filosofía ha convivido con el mito (esto es, con el símbolo). En muchos momentos lo ha perdido. Pero lo reencuentra, se topa con él de nuevo, cuando menos lo piensa. Tal sucede incluso en momentos álgidos. Por ejemplo, con Augusto Comte, quien decía que se perdió la época mítica, se perdería la época metafísica, y se llegaría a la época científica o positiva. Y lo que estaba haciendo era subrayar el mito del progreso, que tanto han criticado los posmodernos.

Los pitagóricos fueron los introductores de la analogía en la filosofía. La proporción, traída de la matemática, la proporción que nunca es completamente exacta, pero que es suficiente. Está a medio camino de lo unívoco o exacto y de lo equívoco o inexacto. Pues bien, los pitagóricos mostraron su talante analógico en esa su postura a medio camino de la religión y la filosofía, según los acusaba Aristóteles. Alguien los defendió, y al hacerlo, defendió la presencia del mito y del símbolo en la

filosofía, que no habría de ser de puros conceptos. Fue María Zambrano.[28] Ella se proclamó órfico-pitagórica, y con ello rescató la parte oscura de la filosofía, el infierno de los órficos, lo que ella denominaba el descenso a los ínferos.[29]

Por eso la filosofía necesita ahora ser analógica. Abandonar la pretensión de univocidad que la ha caracterizado en sus encarnaciones racionalistas y positivistas, cientificistas a ultranza, y el dejo de equivocidad del que se ha revestido en sus encarnaciones irracionalistas, como en las posmodernas, relativistas en demasía. Ya muy abandonadas y perdidas las ansias univocistas del cientificismo, ahora nos encontramos más bien con la derrota equivocista del relativismo, en la llamada tardomodernidad o posmodernidad. Es preciso romper esa polarización, hacerla estallar y encontrar el camino a un campo más fructífero y fecundo, después del desengaño del relativismo posmoderno que ya se siente agotado. Ya la gente busca otro derrotero, alguna salida. Ella tiene que ser analógica. (Tal parece que la univocidad, la equivocidad y la analogía son también arquetipos.)

Por eso creo que ese camino lo puede señalar una hermenéutica analógica. Hermenéutica, porque necesitamos la interpretación, interpretar esa facticidad en la que nos encontramos, de crisis, e interpretar lo eterno en el hombre, su esencia, para rescatarla. Y analógica, para saber captar esa esencia a pesar de todas sus modificaciones, a pesar de todos sus disfraces. No en balde Dioniso era el amo del disfraz, el que se presentaba en diferentes guisas o perspectivas, de ahí el perspectivismo nietzscheano. Pero también Dioniso era el universal, una representación de la naturaleza humana, lo universal en contra de la individualidad, del principio de individuación, el cual se perdía en la orgía. Aquí no se trata tanto de propiciar la orgía, que ya

[28] M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, México: FCE, 1973 (2a. ed.), pp. 78 ss.

[29] M. Beuchot, "Los pitagóricos y la analogía. La visión de María Zambrano", *Contrastes* (Málaga), IX (2004), pp. 27 ss.

está muy avanzada y en sus últimas, en esta posmodernidad tardía (y cansona). Ya se buscan nuevos ímpetus. Y esos nos los pueden dar los instintos e impulsos del inconsciente, si los sabemos encontrar y aprovechar, como señalaba Jung.[30]

El analogismo de los pitagóricos, el sentido de la proporción, los hizo no enfrentar, sino tratar de conjuntar, a Apolo y a Dioniso, al fin hermanos. Herederos de los órficos, tenían a Dioniso, ya que éstos adoraban al Dioniso Zagreus, precisamente el destrozado por los titanes, que es lo que se reflejaba en la tragedia. Un niño hermoso y frágil destrozado por las fuerzas titánicas de lo irracional y del azar. Tal parece ser la imagen del hombre. Pero, en realidad es sólo una parte suya. También está Apolo, el del límite y la luminosidad, al cual igualmente adoraban los pitagóricos, porque era el patrono de Pitágoras, quien se decía o hijo suyo o reencarnación suya, según diversos autores.

Se dice que la proporción es atributo de Apolo, y la desproporción de Dioniso. Pues bien, aquí se trataría de dar proporción a Dioniso, y de quitar su rigidez a Apolo. Para ello tendremos que aplicar una hermenéutica analógica, la cual tiene subyacente una dialéctica extraña. Una que no aniquila los opuestos, ni los absorbe y supera, en una síntesis; esto es, no hace como la dialéctica hegeliana, sino que los deja persistir, para convivir, incluso para ayudarse mutuamente. Una dialéctica como la de Kierkegaard, Nietzsche y Freud, que no tenía perfecta reconciliación o conciliación, que no concluía, sino que quedaba abierta, respetando el conflicto, incluso sacándole provecho. Así, no busca ninguna síntesis de Apolo y Dioniso; ellos no engendran algo nuevo, superador, etc., sino que se hermanan, se permiten la coexistencia pacífica (o casi), y aprovechan sus propias características antitéticas para ayudarse mutuamente.

Esto es lo que tiene que hacer una hermenéutica analógica por la filosofía. Hermanar sus fuerzas opuestas, hacer que coincidan sus oposiciones, como quiso Nicolás de Cusa, no para

[30] C. G. Jung, *Teoría del psicoanálisis*, Barcelona: Plaza y Janés, 1972, pp. 45 ss.

fundirlas o fusionarlas y desaparecerlas o diluirlas, sino para fomentarlas y encauzarlas, de modo que trabajen las unas para las otras, como la analogía aprovecha la univocidad y la equivocidad para, sin hacerlas desaparecer, dejar solamente su intencionalidad, su impulso, y esos impulsos opuestos se encauzan y se dirigen de manera que se pueda llegar a un terreno más apto y promisorio para la verdad filosófica.

Tales parece que han sido los arquetipos en el seno de la filosofía. Apolo y Dioniso. Y se ha querido hacer una filosofía o puramente apolínea o completamente dionisiaca. Esta última quiso hacerla en uno de sus primeros momentos el propio Nietzsche, pero recapacitó y, ya maduro, pidió que se hermanaran las dos fuerzas, los dos arquetipos.[31] Y eso es lo que hay que hacer. No se trata de ser solamente apolíneos o solamente dionisiacos, sino de juntar ambas pulsiones y equilibrarlas en el límite. Y esto solamente podremos hacerlo mediante la noción de analogía, de analogicidad, que es la de la proporción, la que se encuentra en la *phrónesis* o prudencia griega. Pues hay que recordar que el que reconciliaba, al menos de manera momentánea y frágil, era Hermes, y que Pitágoras lo orientaba, con su analogía.

Ya ha de pasar el tiempo de las polarizaciones, que tanto nos han desgastado: de la "o" excluyente. Nos es preciso saber conciliar. Es lo más difícil y, sin embargo, lo que más necesitamos en filosofía. Sólo de esa manera podremos salir del impasse o bloqueo que tenemos en la actualidad, y que ya empieza a cansar a muchos.

4. Conclusión

Creo que así nos puede ayudar la atención a los símbolos y a los mitos, a los arquetipos, a revitalizar la filosofía. Ésta se en-

[31] L. E. de Santiago Guervós, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid: Trotta, 2004, pp. 187 ss.

cuentra en una gran frialdad y vacío. Sufre de falta de sentido, y esto se lo pueden remediar los símbolos. Son el fármaco que le dará la salud, que la curará, para darle la cura que es también la saludable ansiedad del cuidado (cuidado de los demás). Ya se nota un agotamiento de esa filosofía que pretende jugar, pero ocultando sus lágrimas; con lágrimas contenidas, o escondidas. Hay que buscar mejores condiciones para que las lágrimas sean de alegría, se vuelvan risa. Encontrar un rumbo mejor para la filosofía, en vista de que el que ha seguido conduce a lugares no queridos.

Si atendemos a las dos caras que señalaba Frege en el significado, a saber, sentido y referencia, ha habido filosofías demasiado centradas en la referencia, como los positivismos, y ha habido filosofías demasiado centradas en el sentido, incluso negando la referencia, como vemos hoy en la posmodernidad. Después de que pasó el positivismo lógico, nos hemos quedado en una posmodernidad demasiado cruda. Hay que sacar la media proporcional, la mediación dialéctica. Y esto será posible por la analogía, porque la analogía es proporción (o la proporción analogía) y porque la dialéctica misma es una de las formas de la analogía.

VIII. SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA, DESDE UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

1. Introducción

Adeptos a la hermenéutica, el sentido se nos vuelve lo más importante. Pues bien, creo que un registro analógico de la misma hermenéutica puede brindarnos alguna luz. Precisamente porque el sentido se encuentra buscando indicios, íconos y símbolos, a saber, con una mentalidad analógica. Y tal es la manera que hemos elegido para interpretar.

En estas líneas me plantearé la pregunta sobre el sentido de la vida; pregunta fundamental, pues aun cuando a veces vivimos un tanto instintivamente, apenas tenemos un momento de reflexión y nos surge casi irremediablemente ese cuestionamiento. Aristóteles decía que la filosofía surge cuando el hombre tiene resueltos los problemas de la subsistencia,[1] y dice bien; pero, por eso mismo, cuando tenemos un poco de calma, y sobre todo cuando vamos avanzando en la vida, esto es, en edad, se vuelve más persistente ese planteamiento. Es una pregunta eminentemente filosófica, por más que se la hace el hombre independientemente de la función que tenga en la academia o en la misma sociedad.

Actualmente, en nuestra sociedad y nuestra cultura, parece que todo se hace para evitar esa pregunta, pues queremos vivir como si no fuéramos a morir, con una especie de estado de

[1] Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 982b23-25.

inmortalidad parecido al de cuando éramos adolescentes. Sin embargo, ha sido una pregunta propia de la filosofía, que ha recorrido su historia. Lo cual parece indicar que es algo que el filósofo tiene que recuperar en la actualidad, para ejercer de verdad su función, para responder a una inquietud muy básica de nuestros semejantes, como una función que tiene el filósofo en la sociedad, de ser su conciencia.

La hermenéutica me ha enseñado que no se puede vivir sin sentido, que el sentido que demos a la vida es lo que nos impulsará a persistir en ella, por lo menos a vivirla con alegría y como algo que tiene calidad.[2] Esa calidad de vida, en la que tanto se insiste ahora, sólo puede alcanzarse si se le da un sentido a la existencia. Hay personas que piensan que la vida no tiene sentido, pero ya eso mismo, negar que tiene sentido, es meditar sobre él, así sea con un pesimismo desaforado. El mismo criticar el sentido establecido para la vida en una sociedad es buscar un sentido. Siempre, pues, estamos a la búsqueda del sentido, sobre todo del sentido de la vida (vivimos para buscar sentido y buscamos sentido para vivir). Trataré de expresar algunas reflexiones sobre un tema tan amplio y tan profundo a la vez.

2. La eterna pregunta sobre el sentido de la vida

Podemos decir que desde que el hombre es hombre (porque ello implica la reflexión, y la principal se da sobre el existir) se ha planteado esta pregunta. Las religiones han tratado de ser una respuesta, con toda su diversidad y su riqueza. Pero también, dentro de ese fenómeno llamado filosofía, que suele colocarse en los griegos antiguos, en los presocráticos, porque allí se sitúa su origen, también se ha planteado, sin duda. En la filosofía se ha tratado de responder esa pregunta, independientemente de

[2] J. Grondin, *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Barcelona: Herder, 2005, pp. 25 ss.

la religión, aunque no ha estado del todo separada de ella. En efecto, aun cuando decimos que la filosofía surgió desterrando el mito, esto es, la religión, siguió usándolo, en los mismos presocráticos y en otros, como Platón, e incluso a lo largo de la historia no ha dejado de hacerlo (en nuestra misma actualidad hemos visto que la filosofía convivió con mitos, como el del progreso indefinido, el del fin de la historia, etcétera).[3]

De hecho, el ser humano común se plantea en algunos momentos de su vida el problema del sentido de la existencia. Es lo que lo hace continuar viviendo. Como hermeneuta, pienso que ésa es la pregunta fundamental. Tal vez en esos momentos sale lo más filosófico del hombre.

Esto se ha tratado también en la psicología. Aunque Freud decía que no le interesaba tener explícita la filosofía subyacente a su teoría, poseía muchos supuestos filosóficos, toda una cosmovisión. Más abierto fue Jung, quien decía que no se podía evitar lo filosófico en la psicología, sobre todo en el tema del sentido. Explica: "Alrededor de un tercio de los casos míos no padece una neurosis únicamente determinable, sino la falta de sentido y de objeto de su vida; nada tengo que objetar si se pretende designar este estado como la neurosis general de nuestro tiempo. Más de dos tercios de mis pacientes se hallan ya en la segunda mitad de su vida".[4] Pero es un trabajo que toca a cada quien, pues pocas líneas después añade: "Y por lo que respecta a los pretendidos normales, no me encuentro en situación de ofrecerles una concepción, ya preparada, de la vida".[5] Cada quien tiene que ser constructor del sentido de su vida, aunque lo encuentre o lo recoja de alguna cosmovisión, incluso la recibida y aceptada por su sociedad. Tan es así, que toda una concepción de la psicoterapia, la de Viktor Frankl, se centra en la organización del

[3] R. Caillois, *El mito y el hombre*, México: FCE, 1988, pp. 166 ss.

[4] C. G. Jung, *La psique y sus problemas actuales*, Santiago de Chile: Zig-Zag, s.f., p. 75.

[5] *Ibidem*.

sentido, en un conjunto de creencias o ideas que dan sentido a la persona: la logoterapia.[6]

Nuestra época, de tardomodernidad o posmodernidad, no se muestra muy diferente de la de Jung, en la que la enfermedad principal era la falta de sentido. Ahora que, con la globalización, se ha alcanzado una notable bonanza económica, política y social (sobre todo en algunas partes, como la Unión Europea y los Estados Unidos), es cuando hay más alto índice de suicidios y de gente que se droga, bebe o atiborra los hospitales psiquiátricos, no con enfermedades típicas, sino por no saber qué hacer con su vida.

Algunos dirán que basta con un proyecto de vida, pero eso no es suficiente, hay que darle un sentido, una orientación, pues de otro modo quedará como una gran terapia ocupacional (que ocupará toda la vida), con el fin de no pensar en dar ese sentido que ella espera de nosotros.

Ya desde antiguo se han dado muchas respuestas desde la filosofía, a lo largo de toda su historia, al problema de la vida. Desde el pesimismo y el nihilismo más extremo, que llevó a muchos estoicos al suicidio, hasta un hedonismo exacerbado, como el que vemos en la actualidad, en la que parece que sólo el placer es digno de estima. Con muchas variantes intermedias, en las que se tiene cierto pesimismo, pero no absoluto, o se profesa como valor el placer, pero no únicamente sensible, sino también el intelectual, cultural o espiritual.

Entre esas respuestas se encuentra la que dice que el sentido de la vida está en el amor, en el afecto. Hay que matizar, pues hay varios tipos de amor. Distingamos lo que Aristóteles y los medievales llamaron amor de concupiscencia y amor de benevolencia. El amor de concupiscencia es muy bueno, pero tiene el peligro de la posesividad; en cambio, el amor de benevolencia es más amplio y abarcador, es universal y gratuito, pues se puede dar a cualquiera, de cualquier edad, sexo

[6] V. Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*, México: FCE, 1952 (2a. ed.), pp. 40 ss.

y condición. Es lo que, de manera muy amplia, se ha llamado amistad.

Recordemos que Epicuro puso la amistad como el mayor valor, el placer más excelso, incluso por encima de los sensuales. Es un placer del espíritu, y parece coronar los bienes que podemos alcanzar en esta vida. Una vida con amor, con benevolencia, con amistad, es la mejor. A mí me parece que el amor, en sus varias modalidades, pero especialmente en ésta, que es la más amplia y abarcadora, es el principal sentido de la vida. Puede dirigirse hacia los amigos, la familia o hacia quien sea, pues, bien empleado, es perfectivo de la persona.

Acostumbrados por Brentano y la fenomenología a pensar en la intencionalidad, uno de los discípulos de éste, Freud, nos ha hecho ver que la intencionalidad, en este caso la pulsión, mientras más se proyecte hacia fuera de nosotros, hacia los demás, es más saludable y realizadora del ser humano; y, al revés, mientras más se proyecte hacia dentro, hacia nosotros mismos, nos encierra en el narcisismo, que es la fuente mayor de las enfermedades psicológicas.[7]

De esta manera, el ser humano busca siempre un sentido para su vida, en la doble acepción de dirección y significado. No solamente un proyecto de vida que lo oriente, que le dé una dirección, sino, sobre todo, una significación que dé calidad a su vida, lo que antes se veía como la noción de felicidad. Y es que el sentido objetivo de la vida es aquello en lo que encontramos la perfección, y el sentido subjetivo o personal, o encarnado de la misma es la felicidad. Los griegos veían como sentido objetivo o perfección la virtud, la vida virtuosa, y como sentido subjetivo la felicidad que esa perfección redituaba en el individuo.[8] Retomando eso, puedo decir que la virtud principal es la del amor, y que su ejercicio redunda en felicidad.

[7] M. Beuchot, "Aristóteles y la escolástica en Freud a través de Brentano", *Espíritu* (Barcelona), 47/118 (1998), pp. 161 ss.

[8] G. Fernández de la Mora, *Sobre la felicidad*, Oviedo: Eds. Nobel, 2001, pp. 107 ss.

Todo lo que se avance en esa dirección da felicidad al hombre; es, por ello, su sentido.

3. La situación actual sobre el sentido de la vida

La llamada tardomodernidad o posmodernidad, en la que nos encontramos ahora, es un panorama variopinto. Hay una caída de las corrientes que antes se presentaban como principales, me refiero al marxismo y a la filosofía analítica. El marxismo era fuente de sentido, movilizaba a los hombres con una utopía, es el poder de una causa final, que dirige y motiva. Uno recuerda a los jóvenes marxistas, moverse por ese fin, a la revolución, al cambio, etc., y hasta dar su vida por ese ideal.

La filosofía analítica daba un sentido menos social, pero daba sentido, en la línea de la ciencia, del conocimiento científico. Si el marxismo se consideraba el socialismo científico, a diferencia del socialismo utópico, la filosofía analítica veía al marxismo como nada científico y muy utópico, lo colocaba de plano en el espacio de la utopía. El cientificismo también ha tenido su utopía, el ideal de una sociedad regida por la sola razón, y decretaba un racionalismo y un empirismo como los del positivismo, con la idea de que todo iba a ser racional. Esto se reflejaba en utopías como la de Aldous Huxley, en *Un mundo feliz*, pero sobre todo en la de F. B. Skinner, *Walden dos*, ya que este psicólogo conductista estuvo muy cercano a analíticos como Ryle y Quine; de este último fue amigo (y le dio la base psicológica para su teoría del lenguaje).

Ahora se conserva algo de este utopismo cientificista, pero poco, con la globalización. Los posmodernos antimodernos han hecho una crítica muy fuerte a la modernidad y, por tanto, al racionalismo y al cientificismo, pero han sido pocos. Son los que Habermas denomina posmodernos antimodernos. Los otros son posmodernos neoconservadores. Son conservadores del liberalismo de la modernidad, ahora como neoliberalismo, la globalización. Estos son los más, por eso ahora son estos

neocapitalistas de la globalización los que están poniendo el sentido a la vida.[9]

Sociólogos como Baudrillard y Lipovetsky se encargaron de señalar el vacío de sentido que la globalización está dejando en los seres humanos. Ver el consumismo como ideal de vida, como felicidad, es en el fondo un hedonismo muy fuerte. El consumismo tiene como mejor aliado al hedonismo, porque lo que mejor se vende es el placer, sobre todo el sensual. Un ejemplo de esta venta de placer está en el ámbito sexual, en tantas empresas de pornografía (grandes *sex shops*), y aun parece que pronto el placer que da la droga superará en ventas al placer que da el sexo. Es el problema de nuestra época de globalización, en la que el sentido de la vida es el placer, pero éste parece que no llena el vacío del hombre, lo deja igual.

Se requiere algo más, y es donde entra el afecto, el amor. En efecto, el sexismo, la venta prácticamente pornográfica del cuerpo humano no parece saciar el deseo del hombre; no es el amor más pleno, ya que le falta el afecto. Se queda en ser amor de concupiscencia, y falta ese amor de benevolencia del que hablaron griegos y medievales. En este último se cifra el sentido, de manera necesaria y suficiente, pues es lo que nos deja más satisfechos y llenos, sin ese vacío que los otros valores, como el placer, el dinero, el poder y el prestigio nos dejan. Ellos pretenden llenar, pero no alcanzan a hacerlo; la prueba está en que nos hacen buscarlos en mayor cantidad. El que tiene placeres busca más placeres, el que tiene dinero busca más dinero, el que tiene poder busca más poder y el que tiene prestigio busca más prestigio, de una manera casi insaciable. Pero, en cambio, el que tiene amor, da más amor.

Esto es algo que no parecen proporcionar ni los analíticos ni los posmodernos, ya que ambos confluyen en la tecnocracia de la globalización. A veces da la impresión de que la globalización, además de excluir a muchos y globalizar la

[9] M. Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, México: Ed. Torres, 2009 (2a. ed.), pp. 7-8.

pobreza, ha globalizado también el sinsentido, esto es, la falta de un sentido que brinde la felicidad. Muchos ya se burlan de la búsqueda de la felicidad, como algo ilusorio; pero continúa la insistencia de Aristóteles sobre el hecho de que todos la buscamos, tendemos siempre hacia ella. Por lo demás, la felicidad es algo que tiene que ser concorde con la naturaleza humana, no podemos engañar a ésta y darle lo que no la va a realizar, a dar plenitud, como no podemos engañar a un apetito natural, por ejemplo la sed, tomando arena, o al hambre, pretendiendo nutrir nuestro organismo con lo que no lo hace.

Esto lo tuvieron muy claro pensadores que, antes de establecer o construir una ética, se tomaron el trabajo de conocer al hombre, de conocer su naturaleza, de construir una antropología filosófica o filosofía del hombre. Y algo muy significativo es el auge que recientemente está tomando la antropología filosófica, como nos lo hace ver Tugendhat, quien ahora se afana tanto en ello.[10] Ese regreso de la antropología filosófica es sintomático de una falta de sentido de lo que es el ser humano, lo cual se tiene que estudiar, para que siga una ética e incluso para que persista en la existencia, para que no se quite la vida.

Hace falta una especie de mediación, entre analíticos (sobre todo los más positivistas) y posmodernos (sobre todo los más relativistas), para encontrar una salida de ese impasse, que ha bloqueado la discusión actual. Se necesita encontrar una vía diferente que nos saque a un terreno más promisorio, donde nuestra reflexión sobre la vida, donde nuestro estudio de la misma pueda ser más fecundo, un camino distinto.

4. Interpretar la vida

Buscar el sentido es interpretar. Así, buscar el sentido de la vida es poder interpretar la vida. Con todo, se ha dicho que

[10] E. Tugendhat, *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona: Gedisa, 2008, pp. 17 ss.

la vida se interpreta reflexionando sobre la muerte. No en balde la filosofía ha sido vista como meditación sobre la muerte (*meditatio mortis*). Si Heidegger veía la ontología como hermenéutica de la facticidad, aquí, al hacer hermenéutica de la vida, estamos haciendo un tipo de ontología.[11] Es la ontología que cuaja en la antropología filosófica, en la filosofía del hombre (aunque Heidegger, como se vio en su debate con Cassirer en Davos, la rechazó). Esta disciplina ha sido muy relegada, casi abandonada, por miedo a tener que ver con la naturaleza humana, y el antiesencialismo del presente aconseja la huida, el evitarlo.

Sin embargo, sea la naturaleza humana, sea algo menos peligroso (por fuerte) como la condición humana, estamos concernidos con nuestro ser de hombres, con nuestro ser humano. Yo creo que podemos mantener una cierta idea de naturaleza humana que no sea incompatible con la historia, esto es, que se dé encarnada en la historia. De manera concreta, la naturaleza humana se desarrolla históricamente. Así no se desatará el miedo que surge de encontrarnos con algo completamente abstracto, atemporal, inmutable. Hay una esencia humana, y en ese nivel abstracto es incambiable; pero se da en concreto de manera histórica, y allí presenta realizaciones diversas, según la circunstancia, el contexto. De esta manera hacemos compatibles la naturaleza y la historia, que muchos han separado como irreconciliables.

Vemos, al recorrer la historia del pensamiento, que, a pesar de que se han dado muchas interpretaciones de la vida, esto es, diversas respuestas al sentido de la existencia, no han sido tan divergentes que no se pueda sacar algo en común. Para empezar, todas ellas buscan cuál es la felicidad humana. Y se plantean diversas concepciones de la humana felicidad, pero algunas tienen que ser más correctas que otras. Aquí la multiplicidad no invalida la temática, sino que muestra los diversos enfoques que el pensador puede adoptar frente al problema,

[11] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1955, pp. 275-278.

algunos de los cuales tendrán que estar completamente errados. Me refiero a los que proponen cosas demasiado parciales sobre lo que es la felicidad humana, o los que de plano proponen cosas que van contra ella. Como dice Ricoeur, la historia nos sirve para no repetir las cosas que hemos hecho contra el hombre, las que lo han dañado, lastimado (como guerras, persecuciones, opresiones, etc.).[12] También hemos de aplicar esto a la consecución del conocimiento de la felicidad del hombre, felicidad que no puede estar en contra de la naturaleza humana misma.

Inclusive, aquí vemos que hermenéutica y ontología coinciden. Es la interpretación de la realidad. Esto sucedía en los medievales, que veían el mundo como un texto.[13] Interpretar el mundo era, entonces, rebasar la hermenéutica y hacer ontología; interpretar, dentro del mundo, al hombre era, asimismo, hacer ontología y desembocar en una antropología filosófica. Mas para esto va a ser necesaria una hermenéutica analógica. No una hermenéutica cualquiera, sino una articulada con la noción de la analogía, que nos permita juntar hermenéutica, ontología y antropología filosófica.

Y es que hasta hace muy poco nos hemos dado cuenta de que estamos distendidos por hermenéuticas unívocas y por hermenéuticas equívocas, y lo que está haciendo falta es una hermenéutica analógica, intermedia y mediadora entre ellas. La hermenéutica unívoca tiene la pretensión de alcanzar una interpretación clara y distinta de los textos, cercana a la interpretación definitiva; y la hermenéutica equívoca se rinde y descree de que se pueda alcanzar incluso una interpretación mínimamente rigurosa de los textos. Vemos la hermenéutica unívoca en los positivismos de toda laya, con su racionalismo y cientificismo reduccionista; y la hermenéutica equívoca en

[12] P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid: Trotta, 2003, pp. 241 ss.

[13] M. Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, México: UNAM, 2002, pp. 151-166.

muchos posmodernismos, con su escepticismo y relativismo irreductible. Por eso hace falta esa postura intermedia entre las dos.

5. Leer la vida analógicamente

En efecto, una hermenéutica analógica nos permite interpretar al ser humano buscando un sentido más pleno, un *sensus plenior*. Una hermenéutica así nos hará sobrepasar la limitación de la hermenéutica unívoca, que es la pretensión (las más de las veces inalcanzable) de un sentido completamente claro y distinto, lo cual no alcanzamos en el sentido de la vida, al leer al hombre. Y también nos ayudará a evitar la limitación de la hermenéutica equívoca, que es la demasiada ambigüedad en la interpretación. Ni puro sentido literal, unívoco, ni puro sentido alegórico, deslizándose peligrosamente a la equivocidad. Sentido analógico, que, sin pretender ese rigor, no cae en la vaguedad excesiva; sin caer en la cerrazón, tampoco pretende esa apertura desmedida, que disuelve el sentido.[14]

Interpretar el mundo, leer el libro de la naturaleza, y dentro de él leer e interpretar al hombre, eso era lo que hacían los medievales. Y veían al hombre como un microcosmos, esto es, como un compendio del universo, de todas las cosas. Es reflejo del orden que se da en el cosmos. Pero, de manera especial, ese orden se refleja en la sociedad, en la convivencia política. En ella se busca la satisfacción de las necesidades vitales, que son materiales, por el trabajo; y también humanas, como el afecto. Por eso Aristóteles decía que la finalidad de la sociedad política era el trabajo y la amistad. Por eso Freud añadió que lo único que buscaba con su terapia era hacer ayudar al hombre a amar y trabajar mejor. Con eso es más que suficiente.

[14] El mismo, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM-FCE, 2008 (5a. ed.), pp. 48-58.

No parece bastar el trabajo, hay que añadir la amistad, el amor, el afecto, como sentido del hombre. Ahora que vemos a tantos que se refugian en el trabajo, que son adictos a él como a una droga (lo que en inglés se llama "*workoholics*", alcohólicos del trabajo), sacamos la conclusión de que no son felices, están tapando su angustia y su depresión, ocultando su infelicidad. La felicidad está más del lado del afecto, del amor, de la amistad.

Inclusive da la impresión de que mucho de lo que hacemos en el activismo, en la exageración del trabajo, es para no disfrutar del afecto, de la cercanía emocional con los otros. También el psicoanálisis nos ha advertido acerca de lo difícil que es al hombre el disfrutar (el propio Freud tiene la famosa anécdota de que, cuando se le cumplió su deseo de ir a Florencia, que tanto ansiaba, se desmayó, por la dificultad de procesar ese goce). Por eso también nos es tan difícil aceptar que es el afecto, el amor, el que llena la vida, nuestra vida.

En la hermenéutica analógica realizamos una dialéctica extraña. No es como la hegeliana, que concluye, que reconcilia, que saca una síntesis de los dos opuestos, sino que los hace convivir de manera frágil y fragmentaria. Esos opuestos, que son lo unívoco y lo equívoco, no se destruyen, se acercan a pesar de sus diferencias, con sus mismos caracteres antitéticos, y se ponen a coexistir, con una coexistencia pacífica muy delicada, pero suficiente. Así también, con una hermenéutica analógica, podemos juntar en el límite esos dos opuestos que son la justicia y el bien, o la buena vida, o la calidad de vida, y obtener un equilibrio quebradizo, con algo como lo que Ricoeur llama "dialéctica fracturada",[15] que consiste en preservar los dos opuestos, y que el tercer elemento dialéctico sea su convivencia, su coexistencia, difícilmente lograda, pero suficientemente alcanzada. Ese punto de encuentro entre la justicia y el bien, entre el trabajo y el disfrute, es la amistad, el afecto, el amor.

[15] P. Ricoeur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006, pp. 53-58.

De esta manera, no caeremos en la tentación de proponer un sentido de la vida unívoco, que es el trabajo, como el que propone el univocismo de los positivismos. Pero tampoco un sentido de la vida equívoco, que es el placer, como el que propone el equivocismo de muchos posmodernismos. Será más bien un sentido analógico, el de la vida, que acepta la diversidad de ideas o ideales de vida buena, pero reunidos bajo la tensión hacia un ideal único de convivencia que es el de la justicia, la cual es el amor hecho realidad social, y es lo que en el fondo buscamos con nuestra cultura de los derechos humanos.

De hecho, en la noción de ideal de vida buena se da la idea de felicidad. La felicidad, por más romántico que nos suene, sigue siendo la finalidad de la vida, el propósito de la existencia, aun cuando haya diversas ideas sobre la felicidad, a veces hasta contrarias. Pero, como hemos visto, se pueden acercar, mediar, tratar dialécticamente, para obtener en el medio, en la mediación, ese tercer elemento dialéctico que brota de la tensión de los opuestos y que incluso vive de esa tensión misma. Entre el unívoco trabajo, y el equívoco placer, el analógico amor, que hace subir al placer más espiritual y que es el trabajo más placentero o, por lo menos, lo que hace más placentero el trabajo.

Recordemos que la vida es una paradoja, pero que muchos disminuían la paradoja con esa dialéctica que unía los contrarios. La paradoja residía en la imposibilidad de concordarlos. Pero en muchos momentos se ha buscado esa *coincidentia oppositorum* que tenga coherencia, que no sea mera incoherencia. Que sea como la prudencia de Aristóteles, o la discreción de Gracián, que buscaban reunir esas cosas opuestas encontrándoles la correspondencia, es decir, hallándoles la semejanza, a veces oculta, el punto en el que se conectaban, la analogía.[16]

[16] M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM-Ítaca, 2009 (4a. ed.), pp. 31-59.

Y esto resulta más necesario en el punto del sentido de la vida, de la dirección de la existencia, pues es algo tan fundamental para el ser humano que casi no se discute. Negarlo sería caer en contradicción. Decir que no hay sentido de la vida es ya un sentido que se le da. Por eso más vale darse a la tarea de buscarlo bien, y esforzarse por encontrar el mejor que sea posible. Y hemos visto que, a pesar de que hay muchos sentidos que se proponen como el de la vida, el de la existencia, se puede señalar el amor, el afecto, la amistad, como el que más nos la llena, el que mejor la colma, y nos deja satisfechos, felices. Es algo que se puede disfrutar, pero también es producto de mucho trabajo; por eso reúne, en el límite, trabajo y placer, y se puede disfrutar plenamente.

6. Conclusión

De todo lo anterior nos resulta que la pregunta por el sentido del ser, de la vida, del existir, es algo muy necesario. Y es, además, algo muy propio de la hermenéutica, esta rama de la filosofía que se dedica a la búsqueda del sentido, en los textos o en todas las cosas vistas como textos. Mas, ya que la hermenéutica actual se encuentra distendida dolorosamente entre corrientes unívocas y equívocas, hace falta llegar a una postura intermedia y mediadora, que no es otra sino la analógica, ya que la analogía es el modo de significar que se encuentra en medio de los otros dos, extremos: la univocidad y la equivocidad.

Aquí es donde más se necesita esa hermenéutica analógica, donde más se exhibe su fecundidad. Para superar la paradoja de la vida, que muchas veces tiene que avanzar tomando en cuenta las oposiciones que se dan en la realidad. Esos opuestos los reúne en el límite, los acerca, de modo tal que puedan convivir sin destruirse. No los supera, porque eso implica destruirlos, sino que los hace coexistir, dentro de su mismo conflicto, al cual disminuye lo más posible, y los hace estar el uno junto al otro, aun más: ayudarse mutuamente, trabajar

el uno para el otro. En eso sí se da la verdadera coincidencia del trabajo y el disfrute, en la amistad. Incluso podemos pensar en el amor como Amor, como un amor tan grande que tiene que ser algo personal, un Dios que es trabajo y placer, creatividad y gozo, por ser el amor más completo. No en balde Ramón Llull escribió, con esta perspectiva hermenéutica, su *Libro del amigo y del amado*. La amistad y el amor encuentran su máxima expresión en algo que puede llenar de sentido la vida e, incluso, más allá de ella.

IX. HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y PEDAGOGÍA SIGNIFICATIVA

1. Introducción

La transmisión del sentido se hace de manera primordial por medio de la educación; por eso aquí atenderemos a ella. La hermenéutica analógica o icónica puede ayudar a clarificar los procesos educativos. La interacción en el aula es como un texto, que conviene interpretar, ya que los alumnos interpretan inevitablemente al maestro, y el maestro tiene la obligación de interpretarlos (de otra manera, acabará mal). Además, en la enseñanza se usan muchos procedimientos analógico-icónicos, como la parábola, el ejemplo o paradigma, etc., cosas que ya estudiaba la retórica antigua, pero que han caído en el olvido o no se tienen muy claros, y conviene esclarecer.

Por eso, en estas páginas deseo examinar, a la luz de la hermenéutica, algunos de los elementos que se dan en el proceso educativo. Dicho proceso se orienta a formar el juicio. Pero es, como lo vio ya en la Edad Media Ramón Llull, un arte magna que trata de desarrollar la lógica y la prudencia en el ser humano; o, como lo vio en la modernidad Pascal, se afana por desarrollar conjuntamente, y de manera equilibrada, un espíritu geométrico y un espíritu de fineza en el hombre, con una proporción o analogía que logre ese balance entre el *esprit de finesse* y el *esprit de géométrie*.

Por eso necesitamos aquí una hermenéutica basada en la *phrónesis* o prudencia y en la proporción o analogía. Una

interpretación prudencial y analógica, que nos coloque en la mediación, en el medio virtuoso, para que no se exagere ninguno de estos aspectos y se tenga un monstruo, en lugar de un ser humano. Mucho depende de las porciones que se distingan, en un equilibrio proporcional que es propio de la analogía; por ello, una hermenéutica analógica.

2. Llull y la analogía-iconicidad

La empresa de Ramón Llull, en la Edad Media, puede ilustrarnos acerca de los fines de la educación. Conocedor de la lógica y la teoría del conocimiento, se propone hacer un arte discursiva y una enciclopedia de los conocimientos. La enciclopedia, que ha sido muchas veces ideal de la educación, esto es, de un aprendizaje enciclopédico, necesitaba un arte lógica, que, partiendo de nociones muy básicas, fuera elaborando, por combinaciones cada vez más complejas, los juicios relativos a las diferentes disciplinas. Así se llegaría a un árbol frondoso de conocimientos, a una enciclopedia muy completa del saber.[1]

Dado ese ideal de un arte lógica combinatoria, casi mecánica, que relacionara los conocimientos entre sí, en la historia de la lógica simbólica se sitúa Ramón Llull al lado de George Boole. Podríamos decir que Llull es considerado como uno de los ancestros de la lógica simbólica, así como Boole es uno de los pioneros de la misma. Colocado el primero en la Edad Media, es un digno antecesor de la lógica combinatoria actual, y el segundo, del siglo XIX, es uno de los que más se afanó para hacer un álgebra de la lógica.

Llull pensó la lógica como un arte de hacer razonamientos mediante una combinatoria, esto es, por la combinación de términos. De una manera casi mecánica, obteniendo una especie de máquina para hacer lógica, antecedente remoto de las

[1] S. Trías Mercant, *Ramón Llull (1232/35?-1315)*, Madrid: Eds. del Orto, 1995, pp. 15 ss.

computadoras. El arte combinatoria será recogida por Leibniz y el ideal de las máquinas lógicas, por Pascal.

Llull presentaba su arte como algo que le fue revelado por Dios en el monte de Randa, en el que hacía profundas meditaciones y ásperas penitencias. Esa arte le serviría para demostrar con razones necesarias, incluso los dogmas de la religión, a la manera de san Anselmo. También serviría para convertir a los musulmanes, ya que no se podía usar con ellos las mismas autoridades, o argumentos bíblicos, pero sí se podía emplear la argumentación por razones necesarias, que puede convencer a cualquiera.[2]

Boole trató de incorporar la lógica a la matemática, señaladamente en forma de álgebra, para dar a los raciocinios una presentación más clara (y hasta más sintética) y una evidencia mayor para las inferencias. Todos los beneficios de la matemática los recibiría la lógica. Junto con De Morgan, Schroeder, Peirce y otros, es uno de los hitos principales de la historia de la lógica simbólica en el siglo XIX.

La comparación que se puede hacer entre estos dos autores es benéfica, ya que nos ayuda a ver el esfuerzo de Llull a través de las construcciones posteriores, que no difieren mucho de la suya. Así, se hace historia de la lógica con la ayuda de la misma lógica formal actual, y eso nos hace ver más claramente lo que se hacía en otros momentos anteriores, incluso antiguos y medievales.

Por eso creo que tenemos que hacer el trabajo de estudiar un planteamiento anterior en la historia, como el de Llull, a la luz de la lógica actual, o por lo menos más reciente, como es el caso de Boole, quien es considerado como uno de los antecedentes próximos de lo que ahora tenemos como lógica simbólica, que es la lógica formal contemporánea, esto es, formalizada.

Esto puede ser visto como una aportación tanto a los estudios de historia de la lógica como a los de filosofía de la

[2] L. Riber, *Raimundo Lulio (Ramón Llull)*, Barcelona: Labor, 1935, pp. 40 ss.

lógica, porque muchos de los problemas que se abordaban por los pensadores medievales siguen siendo revisados hoy en día, como el problema de los universales, el de la naturaleza de la inferencia, el de la teoría de los signos o semiótica, etc. De ahí que conectar lo antiguo con lo reciente es conectar la historia con la sistemática. La lógica toma en cuenta su historia, y aprende de ella.

Lo importante para la pedagogía es que Llull la ve como formación del juicio. Y es que el juicio es el punto central del conocimiento, tanto para la lógica como para la epistemología. En efecto, los conceptos y términos son preparatorios para el juicio, ya que son sus elementos, y el raciocinio o inferencia es una concatenación de juicios, de modo que de unos se sigan otros con lógica consecuencia. Por eso el juicio es la parte central del conocer, y, por lo mismo, del enseñar y aprender. Formar el juicio, tanto teórico como práctico (o prudencial), tal es la tarea de la educación. Si los pedagogos, en la actualidad, comprendieran esto que era tan claro en tiempos anteriores, ganaríamos mucho, y se atendería, más que a la técnica educativa (que ya es verdadera tecnocracia), a la formación de la prudencia y la ciencia. Pero eso requiere de un fino sentido del analogismo, esto es, saber usar (incluso como técnicas) procedimientos analógicos o icónicos, como los ejemplos o paradigmas, pensando que el hombre es el análogo del ser, el ícono del universo, el microcosmos.

Tenemos en Llull un ejemplo de analogismo. Ciertamente es muy platónico en su idea de usar razones necesarias, en lo cual embona con san Anselmo; pero va más allá, quiere engastarlas en una combinatoria que produzca la ciencia de manera casi maquinal. Pero reconoce que parte del hombre, para reconstruir el conocimiento del universo. Es el hombre como microcosmos, como compendio y análogo del macrocosmos, del mundo menor para el mundo mayor o total, porque aquí se inicia en la parte para acceder al todo, o en la parte se capta la totalidad. Conocimiento por analogía, distendido por la aplicación de la proporción matemática al conocimiento de

la realidad. Conjuntando lógica y mística, y haciéndolas que coincidan.

Es la idea de iconicidad, referida al hombre como mundo menor, reflejo o ícono del mundo mayor, y con su fuerza metonímica se pasa de la parte al todo, sin falacia, porque se conoce de manera conjetural, simbólica, y se adivina o se predice lo que se da a partir de ella, que es la totalidad. Se pisa como apoyo la semejanza, que nos hace ir de lo conocido a lo desconocido, inferencia analógica, basada en la iconicidad. Esto lo aprovecha una hermenéutica analógica, y nos hace interpretar lo desconocido a partir de lo conocido, lo nuevo a partir de lo dado, lo diferente a partir de nosotros mismos, para conocerlo y comprenderlo.

En el ámbito de la filosofía de la educación, esto nos alecciona diciéndonos que no basta ni la enciclopedia ni la lógica que combine las nociones. Se necesita una capacidad judicativa, hermenéutica, una *hermeneia* (que solía traducirse como interpretación, pero se refería a la teoría del juicio). Y es un juicio prudencial, de orden práctico, el cual es indispensable para moverse en la vida. Por eso se requiere una hermenéutica, y una hermenéutica en la línea de la *phrónesis*, de la prudencia, para acomodar los conocimientos teóricos en la vida práctica. Es una hermenéutica de la proporción, de la analogía, una hermenéutica analógica, que orienta tanto la educación teórica como la educación práctica.[3]

3. Pascal y las otras razones de fineza

Algo parecido encontramos en Blaise Pascal (1623-1662), con su idea de conjuntar en el hombre un espíritu geométrico, de exactitud matemática, y un espíritu de fineza, de amplitud de criterio, pero que hiciera llegar a los detalles, a las particularidades de ese mundo infinito que es el de lo individual, de

[3] S. Trías Mercant, *op. cit.*, pp. 34 ss.

lo contingente y movedizo, que era el objeto de la *phrónesis* o prudencia (la cual aparece otra vez). Había que educar al hombre sobre todo en la prudencia, pues en la matemática era algo más fácil y mecánico, mientras que la fineza o sutileza se adquiría con mayor dificultad. Si el espíritu geométrico atendía a la razón, el de fineza miraba hacia las otras razones —como Pascal las llamaba—, las del corazón.[4]

Pascal fue un genio matemático, filósofo profundo y exaltado místico. Fue seguidor de Descartes, aunque llegó a apartarse de él en muchas cosas. De él hereda el gusano de la duda. También él experimenta la duda, incluso con mayor radicalidad que Descartes, sólo que la detiene y la apoya en la fe. Es una búsqueda auténtica de la verdad, y él la encuentra en la verdad cristiana.

Es más radical que Descartes en la duda, porque ésta lo acompaña toda su vida, hasta el punto de parecer escéptico (leyó mucho a Montaigne). Pero no es escéptico; superó la duda con cosas que Descartes no ocupó: lo singular, el individuo y la fe.[5]

Con respecto a lo singular o particular, se refiere al espíritu de fineza, opuesto al espíritu geométrico. Los que tienen espíritu geométrico son buenos para lo universal; los que tienen espíritu de fineza son buenos para lo singular. Es lo concreto, y antes la sabiduría que versaba sobre él era la *phrónesis* o prudencia. Por eso el espíritu de fineza es, de alguna manera, la *phrónesis*. No se detiene mucho en los principios, sino que va a la realidad concreta, a "la trama sutil de las cosas singulares".[6] Por tanto, tiene la sutileza, que es la virtud del hermeneuta según Gadamer. Pero, en esas particularidades, "ve, a su vez, las tendencias y convergencias de conjunto".[7] Y con ello puede entonces operar el pensamiento abstracto.

Este conocimiento de lo singular y concreto es llamado por Pascal la fe, el corazón, el sentimiento, el instinto. Esta es otra

[4] C. Pereda, "Las otras razones", *Teoría* (UNAM), 1 (1980), pp. 63 ss.

[5] J. Hirschberger, *Historia de la filosofía*, Barcelona: Herder, 1967 (2a. ed.), t. II, p. 53.

[6] *Ibidem.*

[7] *Ibidem.*

manera de conocer, pero tan válida como la del intelecto. La razón y el corazón conocen la verdad. Incluso los primeros principios son conocidos con el corazón, pues la razón no puede probarlos. Y ningún argumento de los escépticos puede contra ninguno de estos principios. "El corazón tiene sus razones que la razón no conoce; se sabe esto en mil cosas".[8] La fe es del corazón; es el corazón el que siente a Dios, no la razón. Pero no es irracionalista, el corazón tiene su lógica. Es el yo total el que está conociendo, implicando razón y corazón, intelecto y afecto. Por eso habla de un Dios de los santos, no del de los filósofos y sabios.

Su aprecio por el individuo lo hace antecesor de Kierkegaard y del existencialismo. El conocimiento se da sobre todo por el sentimiento, más allá de los principios racionales, en la experiencia integral del individuo. Y el individuo está solo. Está en la línea que va de san Agustín a Max Scheler, y desemboca en los existencialistas. Es cuestión de decisión, y eso produce angustia, pero también permite el amor. Sobre todo a Dios. "Sin caer en una divinización de sí mismo y de la propia desesperación".[9] Es un reconocimiento de la infinita pequeñez ante el infinitamente grande.

El espíritu de fineza es semejante a la *phrónesis*, y la *phrónesis* es semejante a la proporción, a la analogía. Y como es sutileza, la cual —según Gadamer— es la virtud del hermeneuta, esto lleva a una hermenéutica basada en la *phrónesis*, en la proporción, en la analogía. Es una hermenéutica analógica, que procura desenredar los intríngulis de la realidad concreta y singular. Y en este sentido interpreta tomando muy en cuenta el contexto, y sin pretender una claridad unívoca, pero sin caer tampoco en la equivocidad.

Tratar de conjuntar equilibradamente (según el contexto de que se trate) la razón y el corazón, eso fue lo que quiso hacer Pascal, con su integración ideal del espíritu geométrico y del

[8] B. Pascal, *Pensamientos*, n. 477, Madrid: Sarpe, 1984, p. 166.

[9] J. Hirschberger, *op. cit.*, p. 55.

espíritu de fineza. Integración que requería del sentido de la proporción, de la analogía. Por tanto, de una hermenéutica analógica. Pues el espíritu de geometría corre el peligro de llevar a la dureza unívoca, y el espíritu de fineza corre el peligro de llevar a la excesiva blandura de lo equívoco. En cambio, un espíritu integral, que conjunte los dos anteriores con proporción o analogía, llevará al equilibrio proporcional de ambas facultades. Eso es, precisamente, lo que busca, juntamente con Pascal, una hermenéutica analógica, encabalgada en la proporción, en la *phrónesis*.

Y esto es lo que se puede aplicar a la pedagogía, ya que para Pascal el ideal educativo es conjuntar o desarrollar en el ser humano los dos aspectos o espíritus, el de geometría y el de fineza. Suelen darse, inevitablemente, personas que sólo han desarrollado uno de los dos, o que han desarrollado más uno de ellos, y muestran como atrofiado el otro; por eso lo ideal es que desarrollen ambos espíritus, el de geometría y el de fineza, y de ese modo se tendrá un ser humano más integral y cabal, capaz de la exactitud y el rigor que da el espíritu de geometría, y capaz también de la sutileza interpretativa que da el espíritu de fineza. Como se ha visto, el geométrico tiende a la univocidad, y el de fineza a la equivocidad, por eso hay que equilibrarlos proporcionalmente con un espíritu analógico, que busque una mediación prudencial.

4. Filosofía de la educación

Lo anterior nos mueve a hacer una reflexión sobre la filosofía de la educación. Es un trabajo filosófico, principalmente porque aborda el corpus categorial y el método de la hermenéutica analógica, y versa sobre la educación porque los relaciona con la interpretación de los procesos educativos.[10]

[10] A. C. Álvarez Balandra, *El corpus categorial y el método en la hermenéutica analógica para la interpretación de los procesos educativos*, tesis de

El estudio de un corpus categorial es de lo más filosófico, por cuanto pertenece a la ontología, que es una de las partes principales de la filosofía. Pero, además, una de las partes de la ontología (y de las más principales) es la tabla categorial que se establece para clasificar los tipos de entes que se aceptan como existentes, según diversos modos.

De hecho, es muy necesario centrarse en la ontología, ya que es indispensable para hacer hermenéutica. Se ha pensado que la hermenéutica, por su ascendencia nietzscheana, tiene un carácter nihilista antimetafísico o antiontológico; pero, más bien, como ha sabido señalarlo Vattimo, tiene la función de debilitar la ontología, no de destruirla. Por eso hay que vigilar que la hermenéutica no debilite la ontología en exceso. Hay que velar por los derechos de la ontología.

Por lo que hace a la ontología, hay que examinar su lugar en relación con la hermenéutica. Hay un aspecto ontológico de la hermenéutica, que es precisamente el que le da límite y seriedad, consistencia. La ontología es el logos del ente, por eso es la que da un logos al acto hermenéutico. Además, como el logos es razón, y la razón parece oponerse a la intuición (en cuanto que la intuición es inmediata y la razón es mediata o sucesiva y argumentativa), hay que dejar un lugar a la intuición en la ontología.

Las categorías son conceptos, los más generales de todos, y por eso se ve el lugar que ocupa la categorialización en la teorización hermenéutica.[11]

Señalemos algunos de los conceptos mayores o categorías de la hermenéutica analógica. Tales son la univocidad, la equivocidad, la analogía misma, el ícono y el texto.

La univocidad, la equivocidad y la analogía son las tres categorías fundamentales de la hermenéutica analógica. La polarización, como en una dialéctica, se da entre la univocidad y la equivocidad, que son lo claro y distinto y lo oscuro y confuso,

doctorado en educación, Universidad Pedagógica Nacional, México, D.F., 2009, pp. 11 ss.

[11] *Ibid.*, pp. 97 ss.

los cuales se oponen radicalmente. El medio o mediación es la analogía, que recupera algo de la univocidad (el ideal de objetividad) y algo de la equivocidad (la apertura a la diferencia).[12]

El ícono es también una categoría, si bien una categoría sucedánea o acompañante, pues para el gran iniciador de la semiótica, Ch. S. Peirce, la iconicidad es analogía. En efecto, el ícono nunca es unívoco (tampoco equívoco, por supuesto); siempre es análogo solamente, pero también con eso es suficiente. La iconicidad acompaña a la analogía.

El texto es otra de las categorías principales de la hermenéutica. Es lo que nos encontramos para interpretar. Supone un autor y un lector; pues, si no tiene autor, no es texto; y, si no tiene lector, sólo es texto en potencia, todavía intocado. El lector hace la interpretación del texto, y trata de recuperar la intencionalidad del autor, pero siempre se entromete la intencionalidad del lector mismo. Por eso Umberto Eco habla de una intencionalidad del texto (*intentio operis*),[13] que es como la confluencia de las dos intencionalidades anteriores, y es algo muy analógico, pues privilegiar demasiado la intencionalidad del autor es un ideal univocista y privilegiar demasiado la intencionalidad del lector es una salida equivocista. Hay aquí un diálogo: en el texto, entre el autor y el lector, o, como podríamos también llamarla, una dialéctica (entre aproximación y distanciamiento con respecto al texto).

Cabe aquí una reflexión sobre el Neobarroco. Éste entra en juego como otra categoría analógica, aunque más bien como una de las realizaciones de lo analógico, ya que el Barroco fue, sobre todo, mestizaje, y el mestizaje es analogía, o el mestizo es un análogo. Esto se ve sobre todo en el multiculturalismo, pues el Barroco fue un crisol de razas y culturas, y de allí se obtiene un modelo vigente para la interculturalidad de hoy, de manera especial en la educación.[14]

[12] *Ibid.*, pp. 102 ss.

[13] U. Eco, *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Lumen, 1992, p. 29.

[14] A. Álvarez Balandra, *op. cit.*, pp. 174 ss.

Así, con todos los presupuestos anteriores, se puede abordar el tema del método en la hermenéutica analógica. El método tiene varios sentidos, es decir, es analógico; no unívoco ni equívoco. No hay un solo método, como quisieran los univocistas (por ejemplo, en los positivismos), hay varios, pero no todos son válidos, como querrían los equivocistas, sino varios métodos proporcionados a los diferentes objetos de conocimiento de los que se traten. Por eso podemos decir que el concepto de método es analógico, lo cual es muy coherente con una hermenéutica analógica. Pero el método más conveniente para dicha hermenéutica es la oscilación entre la aproximación y el distanciamiento. Y esto es verdad, ya que confiar demasiado en la aproximación resulta equívoco, y pretender en exceso al distanciamiento, es unívoco. En efecto, el distanciamiento es lo que da objetividad, y la aproximación (que tiene incluso componentes afectivos) resta objetividad y acerca al subjetivismo.[15]

Hemos realizado, con ello, una teorización sobre la hermenéutica analógica, nada menos que en sus aspectos ontológicos y metodológicos, y una aplicación a los procesos educativos. En fin, es una labor de filosofía de la educación, que conjunta lo filosófico y lo pedagógico. El proceso educativo, la misma interacción en el aula, son textos que han de interpretarse. Y conviene evitar una interpretación unívoca, reduccionista, al igual que una interpretación equívoca, irreductible, y llegar a la mediación de una interpretación analógica, que nos haga dinámica y a la vez seria la acción pedagógica, para obtener los mejores resultados.

5. Las condiciones de la educación de los sentimientos

Pero queda, como algo pendiente, lo relativo a la educación de los sentimientos. La parte que Pascal llamaba del corazón,

[15] *Ibid.*, pp. 211 ss.

del espíritu de fineza. Hemos privilegiado la educación intelectual, y hemos preterido la educación de los sentimientos, que sigue como asignatura pendiente. Algo se ha hecho con la llamada educación en valores, pero todavía queda mucho por hacer.

Desde el punto de vista del psicoanálisis, algo se ha hecho, también. Tanto Jung como Anna Freud atendieron a la educación de los sentimientos.[16] Pero han ido demasiado lejos, porque es casi ver a los educandos de manera terapéutica. Se necesita algo más pedagógico; puede estar orientado por lo terapéutico, o inspirado en eso, pero se requiere que sea algo más dúctil para la enseñanza.

Lo malo es que la educación de los sentimientos parece condenada a ser compleja, complicada. Es lo que antes se buscaba con la educación en virtudes. Ésta es, incluso, más accesible que la educación en valores, porque las virtudes dan los valores de manera práctica, concreta, en el hacer.

Pero, como se sabe, la educación en virtudes, aun cuando está volviendo insistentemente en la literatura más reciente, es difícil. Su dificultad radica en que no tiene reglas ni manuales, y se adquiere más bien con modelos y ejercicio, es decir, con la ejemplaridad y la práctica. No en balde ahora se habla tanto de paradigmas en la ciencia; es como se construyen las escuelas de científicos, los grupos de investigación, etcétera.

Por eso es necesario mirar hacia allá. Y en ese caso, tenemos una educación basada en la analogía y en la iconicidad. El modelo o ícono es un paradigma, y el paradigma es análogo; no se adquiere de manera unívoca, pero tampoco equívoca. Como decía Wittgenstein, con respecto a él se mantienen parecidos de familia, esto es, una analogicidad, la cual resulta suficiente.

Una hermenéutica analógica, en la línea de la *phrónesis*, que es el lado práctico de la razón, puede funcionar en la

[16] C. G. Jung, *Psicología y educación*, Buenos Aires: Paidós, 1961; A. Freud, *Introducción al psicoanálisis para educadores*, Buenos Aires: Paidós, 1966 (5a. ed.).

educación de los sentimientos, como formadora de virtudes.[17] Aquellas virtudes clásicas, que tanto han resaltado autores contemporáneos, como Philippa Foot y Alasdair MacIntyre, la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia. Ellas bastarían para darnos ciudadanos ejemplares, hábiles para conducirse en lo individual, y solidarios en las cosas comunitarias o sociales. Por eso es conveniente empezar a intentarlo.

No en balde han retornado las virtudes a la educación, como una educación en virtudes, en la literatura pedagógica reciente. Cuando ya parecía que esa antigua noción de virtud estaba acabada y preterida, se presenta de nuevo, con renovada fuerza. Y se ha planteado la educación por medio de virtudes, así como en la epistemología y en la filosofía de la ciencia se han usado las virtudes epistémicas, para tener una teoría del conocimiento menos rígida y más fina. Y, ya que en la educación se reproduce y se enseña el proceso del conocimiento, el pedagogo debería atender a la epistemología, y sacar lecciones de ella. Una de esas lecciones es la de la enseñanza en virtudes, la cual, aunque es difícil, por no tener la simplicidad de lo que tiene reglas de procedimiento, es un reto y ha de afrontarse. Sobre todo para la educación de los sentimientos es donde parece que será de mayor provecho ese regreso de la noción de virtud a las teorías de la enseñanza.

Es, en todo caso, una veta en la pedagogía y en la filosofía de la educación que está pidiendo ser explorada y explotada. Hay que arriesgarse a educar en virtudes, tanto teóricas como prácticas, y para ello no hay manuales, pero nos darán la educación más profunda y duradera en los sujetos de educación, que son los individuos humanos.

[17] D. Carr, *Educating the Virtues. An Essay on the Philosophical Psychology of Moral Development and Education*, London – New York: Routledge, 1991; M. Beuchot, "La formación de virtudes como paradigma analógico de educación", *La vasija*, n. 2 (1998), pp. 15 ss.

6. Conclusión

Con esto tenemos claridad para ver la educación como formación del juicio. Pero es las más de las veces no un juicio meramente teórico, sino un juicio más amplio, un juicio práctico, prudencial o de *phrónesis*, según Aristóteles, propio del espíritu de fineza, de Pascal, o del juicio reflexionante, de Kant. Es algo complejo, que no se deja sujetar fácilmente. Por eso rehúye la facilidad unívoca de la teoría, y la simpleza equívoca de lo práctico incontrolable. Es más exigente. Requiere una interpretación prudencial y sutil, una hermenéutica analógica.

Y esto entra en los fines de la educación. Ella sólo podrá alcanzarse plenamente, de manera integral, si se procura llevar hasta que se toquen, hasta que coincidan y se junten, estos dos extremos de lo unívoco y lo equívoco, logrando una mediación dialéctica en la analogicidad. Hay que lograr la educación integral que sea teórica y práctica, del juicio y razonamiento tanto especulativo como activo, de modo que se puedan equilibrar los dos tipos de vida, que a veces están disociados. El ideal de la educación, desde la Antigüedad, era formar seres humanos que pudieran desempeñarse bien tanto en la teoría como en la praxis. Incluso, tanto en la intelección como en el sentimiento, por eso ha faltado la educación de los sentimientos, que se ha relegado a favor de la educación puramente intelectual. Es algo que tenemos todavía como asignatura pendiente.

X. ALGUNOS ASPECTOS DEL PENSAMIENTO ANALÓGICO

1. Introducción

Abordaremos ahora el tema de la analogía y su relación con la dialéctica. Lo haremos en los pitagóricos y en Hegel. Pues fueron los pitagóricos los que, junto con Heráclito y otros, introdujeron esta reflexión, y fue Hegel el que la llevó a su eclosión. Pero necesitamos algunos distingos.

La analogía pitagórica y, por lo mismo, la dialéctica pitagórica, no es, como la hegeliana, buscadora de síntesis, de reconciliaciones. Sabe que no suele darse esa síntesis, y que hay que vivir la contradicción, el conflicto. Pero también Hegel se daba cuenta de ello, y sabía que pocas veces se alcanza esa síntesis, que las más de las veces tenemos que aprender a hacer que los opuestos convivan, en una dialéctica abierta, que no se cierra.

Esto nos hace a la dialéctica aprovechable para una hermenéutica analógica, la cual desea una interpretación móvil, dinámica, no cerrada, como la unívoca, pero tampoco demasiado abierta, desmesurada, como la equívoca, sino con límite, con un límite que no la cierre completamente, pero que tampoco la deje meramente abierta y sin reposo. Terminaremos considerando un poco a los griegos como apoyo para pensarnos a nosotros mismos.

2. Los misteriosos pitagóricos

Se atribuye a los pitagóricos la conexión de la proporción matemática con la armonía musical, pero también con las artes visuales, sobre todo a través de la geometría. Lugar importante tuvo en ello la divina proporción o sección áurea. En su clásica obra sobre los griegos dice Jaeger:

> La armonía expresa la relación de las partes al todo. En ella se halla implícito el concepto matemático de proporción, que el pensamiento griego presenta en forma geométrica intuitiva. La armonía del mundo es un concepto complejo en el cual se hallan comprendidos lo mismo la representación de la bella concordancia de los sonidos en el sentido musical que la del rigor de los números, la regularidad geométrica y la articulación tectónica.[1]

El ritmo es lo que da firmeza y límites al movimiento o al fluir, le da proporción.

> Inseparable de la armonía es el ritmo, o sea el orden en el movimiento. Ya dijimos más arriba que la palabra griega, por su origen no entraña la acepción de movimiento, pero expresa en numerosos pasajes el "momento" de una posición u ordenación fija de objetos. La mirada del griego la reconoce tanto en estado de quietud como en estado de movimiento, en compás de la danza, del canto o del discurso, sobre todo si es en verso. Según el número de largas o breves de un ritmo y su conexión entre sí se produce una ordenación distinta en el paso o en la voz.[2]

La doctrina de las tres almas en Platón es de origen pitagórico, y él dice que se relacionan como los tres términos de una armonía (*República*, 443 d 5). La armonía se da entre contrarios:

[1] W. Jaeger, *Paideia*, México: FCE, 2002, p. 163.
[2] *Ibid.*, p. 620.

> Al ser la armonía el principio que concilia los principios contrarios, que entran en la constitución de todo ser, ella es esta proporción que une, en todos los dominios, los elementos en discordia. Se encuentra naturalmente en la música, en la que desempeñan un papel central las nociones de disonancia y de consonancia; además, la música contiene toda una aritmética oculta que los pitagóricos han intentado poner al día y donde han subrayado el papel esencial del número y de la proporción.[3]

Esto fue llevado al ámbito de la psicología y de la política: "Las numerosas reglas ascéticas y morales que observaban los pitagóricos tendían a instaurar la armonía entre los hombres y entre los hombres y el cosmos, a fin de llegar a una unidad antropocósmica".[4] Siempre la búsqueda de la proporción o analogía ("*analogía*" fue la palabra griega que los latinos tradujeron como "*proportio*").

Los pitagóricos veían un parentesco universal o simpatía cósmica, que simbolizaban en Apolo, al que veneraban como las ideas concordadas, el límite, la moderación y el orden, esto es, la armonía, basada en la proporción:

> No fue casual que eligieran como a su divino patrón al dios sobre cuyo templo figuraban inscritas las palabras "Nada en demasía", "Observa el límite", y otros preceptos en el mismo sentido. El genio griego, en el pensamiento y en el arte, representa el triunfo del *logos* o *ratio*, que se ha definido con el significado, por una parte, de "lo inteligible, determinado, sujeto a medida, en cuanto opuesto a lo fantástico, vago e informe", y por otra, con el de "proporciones de las cosas, tanto en sí mismas cuanto referidas al todo".[5]

Al ser órfico-pitagóricos, tenían a Dioniso, recibido de los órficos, pero también a Apolo, porque se creía que el mismo Pi-

[3] J. Brun, *Los presocráticos*, México: Eds. Cruz O., 1995, p. 34.

[4] *Ibid.*, p. 44.

[5] W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Madrid: Gredos, 1991, pp. 200-201.

tágoras era hijo de éste o una reencarnación suya. Dioniso era el dios más ambiguo y multiforme. Por eso era el dios de la máscara, de la alteridad, el entusiasmo, la farsa y la fiesta. Según algunas tradiciones, Dioniso llega de la India, como también los mitos órficos, trascendentalistas, muy diferentes de los homéricos. En Delfos, donde estaba el oráculo de Apolo, se daba culto a Dioniso durante unos meses, cuando Apolo se encontraba de viaje por el norte, de visita con los piadosos hiperbóreos. Lo dionisiaco y lo apolíneo se oponen, pero la oposición es también, como en este caso, complementariedad. De Dioniso proviene la tragedia, así como el héroe trágico. El héroe, según la etimología de la palabra, *héros*, es el que ha llegado a la madurez, lo máximo que fue asignado al ser humano: ha logrado equilibrar los opuestos.

Si Dioniso era el de las máscaras, y Apolo el de la claridad, uno y otro se complementan en cuanto a la noción de verdad. Es Heidegger el que ha insistido en la verdad como *alétheia*, que se interpreta como descubrir, esto es, como quitar de las cosas el velo que las cubre, o la máscara, que es lo mismo. E introducir la luz, la claridad, la *Lichtung*.[6] De hecho, *alétheia* y *anámnesis* concuerdan, pues *lethe* es olvido y, para una cultura oral, lo que es verdad es lo que no se olvida, lo que se recuerda. Por eso *alétheia* es des-olvidar. Como la *anámnesis* platónica. Tanto el mito como la razón conviven en Grecia, no se puede decir que el mito desapareció y que fue suplido por la razón, sólo se puede hablar de predominio. En la razón hay mitos, y en los mitos hay razón. Cornford señaló que razón y mito no eran términos tan opuestos, y que la filosofía entronca con la explicación mitológica de Hesíodo.

Lo importante para mí es que los pitagóricos introdujeron la noción de analogía, como proporción. El pensamiento analógico es el pensamiento de lo proporcional, lo equilibrado, lo que está entre lo unívoco y lo equívoco, lo que tiene una concordia en medio de lo discorde. Por eso hay en ellos un principio de

[6] P. Rivero Weber, Alétheia, *la verdad originaria. Encubrimiento y desencubrimiento del ser en Martin Heidegger*, México: 2004, pp. 101 ss.

dialéctica, la analogía tiene cierta dialecticidad, la cual hace su eclosión en Hegel.

3. Hegel, la dialéctica y la analogía

En efecto, si hemos de hablar de dialecticidad, tenemos que volver la vista a Hegel. Hubo, por supuesto, otros que centraron su atención en la contradicción, en el conflicto, y en la búsqueda de la coincidencia de los opuestos. Pero él tiene un lugar de principalidad en esta historia.

En Hegel (1770-1831) se presenta pronto la tendencia dialéctica, ya desde su primer escrito, *Religión popular y cristianismo* (1793): "el espíritu sintético de Hegel, que gustaba de fusionar dialécticamente los conceptos y los hechos para superarlos elevándolos a un plano superior, se había puesto en marcha".[7] Allí habla de la religión griega como religión popular, y del cristianismo como una que dejó de serlo; por eso tiene que ser depurada de su clericalismo y su burocracia.

También se ve esto en *El espíritu del cristianismo y su destino* (1797). Por ese tiempo, se había dado a la lectura de los místicos, tales como Eckhart, Tauler y Böhme. Y de ellos recoge dialecticidad:

> El concepto de proceso dialéctico con sus tres etapas constitutivas o aspectos parciales, la tesis, antítesis y síntesis, lo toma de Fichte tanto como de Schelling, quien a su vez lo había tomado de aquél, aunque lo aplicará de una forma ciertamente distinta y nunca se referirá expresamente a dichos tres pasos en esos términos, sino más bien como afirmación, negación y superación, o cancelación o supresión o negación de la negación, etcétera.[8]

En esa obra, Hegel manifiesta la influencia de Eckhart, Spinoza, Herder y Hölderlin. Allí, el alma bella se opone al destino,

[7] A. Vanasco, *Vida y obra de Hegel*, Barcelona: Planeta, 1973, p. 30.
[8] *Ibid.*, pp. 61-62.

y realiza su propio sino, que es uno más desdichado, como el del héroe trágico.

En otro escrito posterior, el *Fragmento de sistema* (1800), Hegel aplica la dialéctica para superar la escisión kantiana entre apariencia y realidad, o fenómeno y noúmeno:

> Lo que se propone es desarrollar esa fórmula exclusiva en que lo objetivo y lo subjetivo dejan de ser una antinomia y permiten descubrir un sentido unificador detrás de todos los fenómenos. Kant, por supuesto, había intentado superar esa dualidad pero no había podido desembarazarse de las contradicciones del intelecto que le impedían abrirse camino al mundo exterior, al vasto dominio de "las cosas en sí", asiento de las verdades últimas. Hegel corta en tal sentido el nudo gordiano y comprende que es necesario extender esas contradicciones al mundo objetivo. Éste es el primer caso de su revolución copernicana.[9]

Para eso toma apoyo en Schelling, pero va más allá:

> Se trata de conciliar los opuestos, el todo con las partes, lo finito y lo infinito, lo exterior y lo interior, el espíritu y la materia. Su fórmula general es "la unión de la unión y de la no unión", con que se superan todos los contrastes, y es la Razón donde esta unión se lleva a cabo, empresa en que el intelecto y el entendimiento habían fracasado. La razón abarcaba en una sola mirada la dicotomía de lo objetivo y lo subjetivo, la multiplicidad infinita de lo Real en un solo proceso. El motor de la dialéctica se había puesto en marcha.[10]

En la *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling* (1801), Hegel da un sesgo vital, vivencial o quizá autobiográfico hacia la dialéctica como producto de crisis personales: "Es decir, que la filosofía se hace necesaria cuando desaparece de la vida de los hombres el poder de unificación, cuando los opuestos se independizan al disolverse sus relaciones vitales y

[9] *Ibid.*, p. 74.
[10] *Ibid.*, p. 75.

su acción recíproca. La filosofía nace, entonces, del enajenamiento del hombre".[11] Con ello hace pasar la contradicción de las ideas a las cosas. Él lo había vivido en carne propia.

Su sistema de Jena, elaborado hacia 1805, surge de su explicación de materias filosóficas en sus cursos.

> La Lógica y la Metafísica de estos cursos se identificarán luego de la época de Jena cuando Hegel se decide a realizar su revolución copernicana y desplaza decididamente el principio de contradicción a la realidad misma como un momento de lo absoluto. En ese instante la Lógica termina de abarcar íntegramente a la Metafísica. En el famoso prólogo a su *Ciencia de la Lógica*, de 1812, explicará detalladamente esta necesidad de hacer extensiva la dialéctica al dominio de las cosas en sí, a la totalidad cósmica. Esa inversión revolucionaria le permitirá asentar su también famoso principio: "Todo lo racional es real y todo lo real es racional", fórmula ultrasintética de su concepción general del mundo, extraída de Platón pero elevada a su máxima potencia.[12]

Es el gran paso, la verdadera revolución copernicana.

En una carta a Niethammer, Hegel muestra un gran sentido de iconicidad, pues ve en Napoleón (cuando se aprestaba a atacar Jena) la encarnación histórica del Espíritu: "Hoy he visto al Emperador —esa alma del mundo— salir de la ciudad para efectuar un reconocimiento; es, efectivamente, una sensación maravillosa el ver a semejante hombre que, concentrado aquí en un punto, montado en su caballo, se extiende sobre el mundo, y lo domina".[13] Era la encarnación del Espíritu en el Mundo, el ícono de la humanidad.

Otra obra de Hegel, la *Ciencia de la Lógica* (1812-1813), entiende esta disciplina no de manera formal, sino material, con contenido, el cual hay que describir. Por eso en ella "no había, pues, nada que 'demostrar'. No había 'pruebas'. Sólo se

[11] *Ibid.*, p. 82.
[12] *Ibid.*, p. 101.
[13] Citado en *ibid.*, p. 106.

podía describir, hacer la historia de ese desarrollo, registrar uno por uno, en lo posible, los avatares del Espíritu. La única prueba estaba en el 'sistema final', su Idealismo Dialéctico".[14] Por una parte, Hegel leía, en ese tiempo, el *De rerum natura*, de Lucrecio, y, por otra, se fijaba en el lenguaje, sobre todo el alemán, en el que se veía la unión de los contrarios, por contener en una misma palabra significados opuestos. Allí también se señala la necesidad de la negación:

> Es aquí donde se presenta la necesidad del método dialéctico. Éste es el único método adecuado porque no es en nada "distinto de su objeto y contenido, ya que *es* el contenido en sí, *la dialéctica que el contenido mismo encierra* en sí, lo que lo impulsa hacia adelante". En suma: lo que impele al concepto hacia adelante es lo negativo que contiene en sí; ése es el verdadero elemento dialéctico. Lo especulativo reside en este momento dialéctico, y en la concepción, que resulta de él, de los contrarios en su unidad, o de lo positivo en lo negativo; esto es, de la verdad absoluta.[15]

Pero, aun cuando se considera que la dialéctica hegeliana siempre lleva los opuestos a una síntesis, se nos dice:

> A Hegel no le placía ajustarse estrictamente a la oposición de contrarios que se resuelven en un estadio superior, sino que sus tríadas constan, en la mayoría de los casos, de términos sólo dispares o meramente distintos, como ocurre en el proceso dialéctico propio de la realidad. En muy raros casos se da el pasaje dialéctico de una tesis y una antítesis hacia su síntesis; siempre esta última se efectúa entre dos elementos solamente enfrentados. La dialéctica de Hegel es real, no formal.[16]

Por eso entendemos que la dialéctica es una de las formas de la analogía, porque no es puramente formal, sino también real, como ella.

[14] *Ibid.*, p. 141.
[15] *Ibid.*, pp. 150-151.
[16] *Ibid.*, p. 152.

La *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1817) es el sistema completo de Hegel. Es el desenvolvimiento del Espíritu en su libertad, el proceso dialéctico hacia la unidad. Cuando está en Berlín, su *Filosofía del derecho* (1820) refleja su contradicción: "También es dialéctica y, por lo tanto, en cierto plano, contradictoria, su actitud personal: mientras representaba en la cátedra al pensamiento filosófico del Estado, formaba parte de sociedades anárquicas, y protegía y adoctrinaba a jóvenes rebeldes que se alzaban contra el orden establecido que les resultaba injusto".[17]

Así, Hegel señaló la dialecticidad de la realidad y de la razón. Pero, sobre todo, vivió en sí mismo, en su propia persona, esta dialecticidad, esta lucha de los contrarios. La dialéctica fue su revolución copernicana, porque fue, ante todo, revolución, pensamiento revolucionario surgido de él mismo. No porque fuera el primero en señalarlo, pero sí el más lúcido. Abrió camino hacia una dinamicidad, la que da el conflicto. Esto se recibió en la analogía. Lakebrink introduce la noción de "analéctica" (*Analektik*), que es la dialéctica hegeliana empotrada en la analogía tomista; o la analogía tomista dinamizada por la dialéctica hegeliana. Juan Carlos Scannone recoge esta idea y la incorpora a la filosofía latinoamericana. Enrique Dussel también, pero a veces la llama ana-dialéctica, para subrayar su carácter dialéctico. Pero, ya sea resaltando la analogía, ya la dialéctica, lo importante es que la analogía tiene dialecticidad, un dinamismo que la hace viva e impetuosa, y la dialéctica tiene una posibilidad analógica, por la cual evita que se cierre en sí misma, en el sistema (que tanto criticó Rosenzweig a Hegel, la totalidad). La dialéctica dinamiza a la analogía, y la analogía abre a la dialéctica, la una evita el cierre de la otra. Y esto es muy bueno, y es algo que debemos incorporar a una hermenéutica guiada por la analogía, a una hermenéutica analógica.[18]

[17] *Ibid.*, p. 180.

[18] M. Beuchot, "Hermenéutica, analogía y dialéctica para América Latina", *Stromata* (Buenos Aires), LXV, 1/2 (2009), pp. 75 ss.

4. Gadamer, los griegos y la construcción de una filosofía "nuestra"

Alguien que se fijó mucho en los griegos y también en la dialéctica hegeliana fue Hans-Georg Gadamer, discípulo de Martin Heidegger.[19] Por ello abordaremos aquí un tema de mucha actualidad, que es el de la utilización de los filósofos griegos por parte de Gadamer y otros filósofos alemanes, como el propio Heidegger. Actualidad debida a la presencia que tienen entre nosotros, en México, los filósofos alemanes mismos.

En efecto, es muy conocida la fama que han ganado autores alemanes, como Gadamer y, sobre todo, Heidegger en nuestros tiempos. Junto con Nietzsche, puede decirse que son los tres pensadores más atendidos en la actualidad.

Esto que llamamos posmodernidad o tardomodernidad depende mucho de Nietzsche y de Heidegger, sobre todo el segundo Heidegger, lector de Nietzsche. Gadamer ha sido muy usado en el ámbito de la hermenéutica, la cual, si hemos de creer a Vattimo, es la nueva *koiné* o lenguaje común del momento posmoderno.[20]

Nietzsche está presente en muchas reflexiones posmodernas, sin duda el que más; por ejemplo en Bataille, Foucault, Deleuze y Derrida, por sólo nombrar algunos de los representantes más connotados. Heidegger, sobre todo en su segunda época, ha sido retomado por Lévinas, Rorty y Vattimo, amén de muchos otros, que gustan de esa época en la que se dice que accedió a la poesía y la mística.

Gadamer ha sido muy utilizado en el campo de la hermenéutica, por ejemplo por Ricoeur, y ahora lo es por Grondin y una pléyade de cultores de la teoría de la interpretación. Es fundamental e imprescindible en esta área.

[19] H.-G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid: Cátedra, 2007 (7a. ed.), cap. I: "Hegel y la dialéctica de los griegos", pp. 11-48.

[20] G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 55 ss.

También es muy conocida la fuerte presencia que los mencionados autores alemanes concedieron a los filósofos griegos. Nietzsche lo hizo incluso con los poetas griegos, de la tragedia, pero también con los filósofos presocráticos o, como los llama él, los preplatónicos, sobre todo con Empédocles. Nietzsche llegó a ver en este filósofo al más consciente de los ideales culturales griegos, que se rigidizaron y anquilosaron con la llamada ilustración de los sofistas y, sobre todo, con Sócrates. De hecho, se le nota un rechazo de Sócrates y, por consiguiente, de Platón, por ser tan idealistas o racionalistas. Una actitud distinta parece haber tenido Nietzsche con Aristóteles, en su lado de la razón práctica, centrada en la *Ética a Nicómaco*. Sin aludir a él, Nietzsche recoge muchas cosas de la moral del Estagirita y las plasma en su ideal de superhombre, como el más esforzado y disciplinado de todos (podríamos decir que es el *phrónimos* o prudente de Aristóteles, pues éste veía así al héroe trágico).

Heidegger también recupera mucho de Aristóteles; casi no da un paso sin alabarlo o criticarlo, aparece mucho en su obra. Igualmente Platón, por ejemplo en el tema de la verdad. Pero, sobre todo, en su segunda época, Heidegger habla de un retorno a los presocráticos, señaladamente a Anaximandro y Heráclito. Por otra parte, se ha vuelto famosa una tesis de Franco Volpi, en el sentido de que *El ser y el tiempo*, el gran libro de Heidegger, es una lectura ontológica de la *Ética a Nicómaco*.[21]

También Gadamer fue muy helenista, cosa que fue usual en la cultura alemana, la cual relegaba a los latinos, tanto romanos como medievales. Efectivamente, Gadamer trabajó, con Friedlander, sobre la *phrónesis* en Aristóteles. Asimismo, estudió con singular cuidado el libro VI de la *Ética a*

[21] F. Volpi, "*Dasein* as praxis: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle", en Ch. Macann (ed.), *Martin Heidegger. Critical Asessments*, London - New York: Routledge, 2005, vol. II, pp. 90 ss.; "*Ser y tiempo*, ¿una inversión moderna de la *Ética nicomáquea*?", *Revista de Filosofía* (UIA, México), 39/120 (2007), pp. 149 ss.

Nicómaco (sobre la *phrónesis*), el cual tradujo y comentó. Quizá fue por su admiración por Heidegger, en uno de cuyos seminarios se abordó ese tema, ya que es considerado uno de sus principales discípulos, aunque se aparta de su maestro en varios puntos.

Algo curioso es que ha estado omnipresente la *Ética a Nicómaco*, según hemos visto. Es decir, ha estado siempre Aristóteles. Por eso la filósofa española Teresa Oñate ha podido decir que la filosofía más actual proviene de tres lecturas geniales de Aristóteles (y, concretamente, de la *Ética a Nicómaco*), a saber, la de Nietzsche, la de Heidegger y la de Gadamer.[22]

Pero hay que señalar una exageración, seguramente interesada, que ha llevado a estos autores a resaltar la importancia de esos filósofos griegos, en detrimento de los latinos, tanto los de la época romana como de la medieval, siendo que éstos también tienen mucho que aportar. (Esto va de la mano de la actitud actual en nuestros medios filosóficos mexicanos, de señalar como los mejores filósofos a los alemanes, especialmente a Heidegger, como si en los otros países no hubiera filósofos dignos, por ejemplo en Francia, en Italia, España o los Estados Unidos.)

Creo que con ello estamos tocando las raíces de lo que estamos viviendo en este momento en México. Mientras que muchos nos afanamos en construir una filosofía mexicana, otros se empeñan en hacerla extranjera. Yo creo que no podemos filosofar en nuestro país como se filosofa en Alemania o en Inglaterra, ni siquiera como en los Estados Unidos. Tenemos nuestra propia especificidad, y es necesario hacer un esfuerzo para construir una filosofía acorde con nuestra situación concreta.[23] De ahí la importancia de crear paradigmas, íconos o símbolos filosóficos, para nuestro ámbito cultural patrio.

[22] Comunicación personal.

[23] L. Zea, *Filosofía latinoamericana*, México: ANUIES, 1976, p. 19: "Tal es lo que sucede con el reflexionar propio de nuestra América. No busca imitar otro reflexionar, simplemente se apoya en él para realizar su propia reflexión".

No se trata, por supuesto, de no estudiar filósofos de otras latitudes; al contrario, hay que estudiar a los más que se pueda, y es bien vista la especialización. Pero lo que no es válido es trasplantar tal cual lo aprendido en otros países sin adaptarlo acá, pues muchos de nuestros profesores dan la impresión de que se quedaron allá donde estudiaron, y no se siente que hayan aterrizado en estas tierras. Una prueba de ello es que viven añorando esos otros lugares o francamente intentando ir a trabajar y a vivir en ellos.

Nos viene muy bien una llamada de atención en ese sentido. Hay que rescatar el legado latino, y no solamente el griego. Lo cual implicaría ir más allá de trabajar a estos autores alemanes de los que hemos hablado. Yo recuerdo los años de predominio de la filosofía analítica, tiempo en el que el inglés era el lenguaje filosófico, y todo mundo, hasta los alemanes, iban a estudiar a los Estados Unidos o a Inglaterra, casi de preferencia a los Estados Unidos, para poder tener alguna carta de presentación en el campo filosófico.

Afortunadamente cada vez más se siente que se va cobrando conciencia de que para ser filósofo en estos lares no basta con traer de otros países (muchos lo hemos hecho) una capacitación en filosofía griega, medieval o moderna; hay que usar esos instrumentos conceptuales para construir una filosofía nuestra. De otro modo estaremos como en otra parte, descentrados, extraños y ajenos. Por eso me parece tan oportuna esta reflexión, que nos previene contra esto y nos empuja a hacer una filosofía *nuestra*.

5. Conclusión

Son los griegos (presocráticos, como los pitagóricos y Heráclito, o posteriores como Platón y Aristóteles) los que nos han guiado en nuestro camino. Aun cuando topemos con Hegel, con Heidegger y Gadamer, los griegos nos marcan el paso. Pero hay que ir más allá. Y, sobre todo, atenernos a nuestra

situación concreta de latinoamericanos. Para poder hacer una filosofía provechosa, que se pueda aplicar a nuestra circunstancia. De esta manera estaremos aprovechando pensamientos ajenos para hacerlos propios, recabando instrumentos conceptuales, para hacer nuestra filosofía. Es el sano eclecticismo, y es lo que ha hecho la mayoría, si no es que todos. Es lo que pedía Leopoldo Zea para la filosofía latinoamericana.

En todo ello tenemos el gran recurso de la analogía, que se nos ha revelado dialéctica, dinámica. Pero una dialéctica extraña, que no suspira por la síntesis, por la reconciliación y superación de la contradicción, sino que acepta los opuestos, los toma por los cuernos, y los hace convivir, coexistir lo más pacíficamente que se pueda. Lo cual es más que suficiente. Con ello podemos revitalizar nuestra hermenéutica analógica, dándole una movilidad o dinamismo que la haga apta para interpretar los textos tan movedizos que hay, y tan conflictivos, como son los hechos, sobre todo los hechos humanos.

XI. REPLANTEAMIENTO DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DESDE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

1. Introducción

En el capítulo anterior hemos tocado el tema del sentido. Una de las fuentes de sentido, como lo dijo Jürgen Habermas en el Congreso Interamericano de Filosofía, en Mazatlán, Sinaloa, México, el de noviembre de 2007, ha sido la religión. Por eso es importante verla desde la filosofía, esto es, hacer filosofía de la religión. Precisamente porque, como lo señala Habermas, estamos ante una fuerte pérdida de sentido en la actualidad.

Creo que en esta labor puede ser de ayuda la hermenéutica analógica, ya que la filosofía de la religión ocupa mucho la hermenéutica, y porque la analogía siempre ha sido un instrumento para interpretar el símbolo, que es un elemento fundamental en las religiones. Aquí me reduciré a la religión cristiana, porque es la más extendida en nuestro ámbito, y porque es la que más se ha estudiado desde el ángulo de la filosofía occidental.

En la actualidad hay dos corrientes principales en la filosofía de la religión, la fenomenológica y la analítica. Son dos métodos muy distintos. El primero es descriptivo de los fenómenos religiosos, y el segundo es crítico de los argumentos que se ofrecen para apoyar las creencias religiosas, así como del

lenguaje religioso. La filosofía fenomenológica de la religión es más bien un recorrido por los elementos principales que conforman el hecho religioso; la filosofía analítica de la religión parece preservar lo que antes se hacía en la teología natural o teodicea, a saber, el aspecto demostrativo.

Recorreremos en sus líneas más básicas estas dos corrientes, sobre todo centrándonos en la analítica. Pero después trataremos de añadir una línea más, la cual consideramos que es la línea hermenéutica, sobre todo hermenéutica-analógica, que podrá conjuntar elementos de las dos anteriores e incluso ir más allá, a una síntesis más abarcadora.

2. Replanteamiento de la filosofía de la religión en sí misma

La filosofía de la religión se propone estudiar el hecho religioso y sus contenidos (creencias, cultos, etc.). La filosofía fenomenológica de la religión intenta describir los fenómenos religiosos. La filosofía analítica de la religión pone más énfasis en las pruebas de la existencia de Dios y en el lenguaje que podemos usar para hablar de Él.[1]

Algo que resulta de la aplicación de la fenomenología al hecho religioso es una definición del concepto de religión, por meramente descriptivo que sea, y una descripción de la relación del hombre con Dios, así como de los cultos, lugares y personas sagradas, esto es, pensando que lo sacro se opone a lo profano. Se estudian, así, las oraciones, los ritos, los templos o lugares sagrados y los sacerdotes o personas sagradas.

De esta manera, se ha tipificado la religión, por fenomenólogos tales como R. Otto, M. Scheler y G. van der Leeuw, como la relación (de religación) del hombre con lo santo o lo numinoso, esto es, el misterio desconcertante y fascinante a la vez que es lo religioso.

[1] L. Farré, *Filosofía de la religión*, Buenos Aires: Losada, 1969, pp. 15-70.

Asimismo, la fenomenología de la religión ha estudiado las repercusiones de la religiosidad en el hombre, es decir, las actitudes que despierta en él. Hay un sentimiento de dependencia, de adoración, de sumisión a algo muy elevado. Pero también un sentimiento de libertad. Igualmente, un sentimiento de respeto por todo lo creado, sobre todo por la vida. De esta manera, se da un impulso de solidaridad y ayuda a los demás, un amor religioso, lo que se ha llamado la caridad. También se ha señalado una actitud de inmenso gozo en el hombre religioso. Es lo que se ha denominado la vía mística, más allá de la vía ascética o de los principiantes. El místico vive en completa entrega a Dios, una confianza plena, lo cual lo lleva a una alegría total.[2]

La filosofía fenomenológica de la religión se interesa, además, en la vivencia de sentido que el ser humano ha depositado en los mitos, en los ritos y en los templos. No considera los mitos como fábulas, cuentos falsos, etc., sino como relatos simbólicos, que encierran sentido. Marcan el origen y el fin del hombre, responden al problema del mal y orientan en la vida. Los ritos son la expresión de ese sentido, ya no en relatos, sino en acciones; son acciones simbólicas, no meramente teatrales, sino que pueden usar la teatralidad, pero, sobre todo, contienen la presencia de lo trascendente; es la simbolicidad más alta, que se denomina sacramento. Los sacramentos son signos de la presencia divina, transmiten la misma presencia divina. Y tal se ve también en los templos y demás lugares sagrados, en los que la divinidad se hace presente; incluso allí se sitúan los personajes consagrados, los sacerdotes. Esto es en lo que ha insistido la fenomenología de la religión.

En cambio, la filosofía analítica de la religión hace hincapié en qué tanto podemos argumentar a favor de la existencia de Dios y en qué medida podemos afianzar la adecuación de

[2] J. Martín Velasco, "Fenomenología de la religión", en J. Gómez Caffarena - J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Madrid: Eds. de la Revista de Occidente, 1973, pp. 44 ss.

nuestro lenguaje acerca de su esencia y atributos (omnipotencia, creación, providencia, etc.). También examina la viabilidad de hablar de milagros, frente a la ciencia, y del alma o de la otra vida, así como analiza lógicamente la compatibilidad de Dios con la existencia del mal.[3]

3. Replanteamiento de los argumentos del teísmo

Centrando nuestro diálogo en la línea analítica, una de las cosas que ha cultivado en su filosofía de la religión son las condiciones de la racionalidad del teísmo, es decir, las pruebas o argumentos que pueden apoyar la creencia en la existencia de Dios y en los atributos que suelen adjudicársele tradicionalmente, como la omnipotencia, la omnisapiencia, la bondad y la providencia.[4] Usando una hermenéutica analógica, podemos replantear esta exigencia argumentativa.

Desde antiguo se han dado argumentos a favor de la existencia de Dios. Los presocráticos veían varios dioses. Platón lo veía como el que presidía el orden del universo. Aristóteles, como la causa final del cosmos. San Anselmo aportó el famoso argumento ontológico. Santo Tomás no aceptaba ese argumento, por considerarlo apriorístico, y por eso elaboró las cinco vías, más a posteriori. Algunos, pasando el tiempo, como Pascal y otros, añadieron argumentos morales, o del deseo, etc. Incluso, Peirce elaboró una prueba que no es deductiva ni inductiva, sino abductiva o mediante hipótesis. Y, por supuesto, están todos los que han tratado de refutar esos argumentos, desde Jenófanes, pasando por Hume, Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud, hasta pensadores como Flew, Kenny y Hans Albert.

En cuanto a las pruebas a priori, entre ellas se destaca la prueba anselmiana o argumento ontológico, que sostiene que,

[3] B. Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford - New York: Oxford University Press, 1987 (reimpr.).

[4] *Ibid.*, pp. 26-63.

si se define a Dios como el ser mayor que el cual nada hay, tiene que existir, pues si no existiera no sería el mayor, y cualquiera que exista sería mayor que él. Es decir, hay un ser que es necesario, y, por ello, es necesario que exista; y, si es posible tal ser, tiene que ser actual o existente. Hay que decir que este argumento ha sido reivindicado por lógicos recientes, cultores de la lógica modal, como N. A. Prior, N. Malcolm, A. Plantinga y W. Redmond. Este último nos dice que en un sistema tan usual de lógica modal, como es S5, de Lewis y Langford (desarrollado por G. H. Hughes y J. Cresswell), funciona, porque permite la iteración de functores modales o modalizadores, de modo que algo que es necesario también puede caracterizarse como posible. De este modo, la prueba procede así:

necesariamente: si Dios existe, es necesario que exista

y

es posible que Dios exista

luego

es necesario que Dios exista.

Y es válida en S5.[5] En efecto, la primera premisa es verdadera, porque es simplemente la definición anselmiana de Dios. Un Dios que no es necesario no es Dios. La segunda premisa es la más discutible, pero es verdadera si es consistente y tiene sentido. Ésta es la premisa que Malcolm se ha encargado de reforzar: no es inconsistente un ser que sea necesario, y tiene sentido, luego es posible. Y, si es posible, es necesario que exista.

Sin embargo, santo Tomás no acepta la prueba de san Anselmo, por considerar que pasa de lo pensado a lo dado, de lo

[5] W. Redmond, "Hodierna logica quid dicit de Deo?", *Latinitas*, 1 (2005), pp. 78-79.

ideal a lo real. Una hermenéutica analógica tampoco puede aceptar esa prueba, por lo mismo y porque es a priori; en cambio, tendrá más en cuenta los argumentos a posteriori, sólo que sin verlos como pruebas apodícticas o contundentes, sino como argumentos probables o que dan probabilidad.

Así, hemos de mirar hacia las cinco vías de santo Tomás, que son a posteriori, partiendo de las creaturas al Creador. Aunque el gran lógico dominico I. M. Bochenski escribió, antes de morir, mostrando que no eran concluyentes apodícticamente, han sido reivindicadas como probables u opinables, esto es, que manifiestan la plausibilidad de la creencia en Dios. Por ejemplo, las pruebas cosmológicas han sido revisadas por Richard Swinburne.[6]

Otros han examinado la famosa "apuesta" de Pascal. Según ella, si creo en Dios, obtengo beneficios, como en una apuesta. Si, al morir, encuentro que hay Dios, acerté; y, si resulta que no hay Dios, nada pasa (pues ni siquiera existirá esa otra vida), pero en ésta tuve la satisfacción de, habiendo seguido lo que consideré que era su ley, haber hecho el bien.

Otros hablan de pruebas morales, como Kant, según el cual sólo si hay un Dios que pueda premiar o castigar en otra vida, tiene sentido el comportamiento moral del hombre.

Peirce da un argumento abductivo, es decir, de lanzamiento de hipótesis o conjeturas. Nos pide que, al observar el universo, tratemos de adoptar una actitud especulativa abierta (*musement*), y busquemos la mejor hipótesis explicativa de la existencia de todas las cosas; gracias a esa actitud desprejuiciada, encontraremos que la mejor hipótesis es la de un Dios creador. Y con ello tendremos satisfecha esa curiosidad que es el resorte de la abducción o lanzamiento de hipótesis (para explicar los fenómenos a los que no encontramos causa).[7]

[6] R. Swinburne, "Cosmological and Teleological Arguments", en A. García de la Sienra (ed.), *The Rationality of Theism*, Amsterdam-Altanta: Rodopi, 2000, pp. 109 ss.

[7] Ch. S. Peirce, *Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios*, trad. S. F. Barrena, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1996, pp. 67 ss.

Otros hablan, incluso, del deseo de Dios, único que puede colmar nuestras aspiraciones. O usan argumentos morales, muy parecidos a los que usó Kant, del lado de la razón práctica.

Desde una hermenéutica analógica, me parece que los argumentos a posteriori son aceptables, no como pruebas apodícticas o unívocas, sino como probables, plausibles u opinables, dentro de un contexto analógico. La analogía fue lo que tuvo en cuenta santo Tomás para sus argumentos (que son vías, caminos, no demostraciones contundentes). Dentro de la perspectiva hermenéutica, lo más importante es el sentido que da para la vida la creencia en Dios; y, dentro de la perspectiva analógica, tiene una razonabilidad basada en la analogía, esto es, en argumentos a posteriori. Por eso también los argumentos morales son atendibles, y, a la luz de esta hermenéutica, cobra un gran valor el argumento pascaliano, es decir, el argumento de la apuesta, compuesto por Pascal.

4. Replanteamiento del lenguaje sobre Dios

En la misma filosofía de la religión de corte analítico, pasando de la existencia de Dios a su esencia y sus atributos, vemos que esto se conecta con el lenguaje sobre Él, con la semántica-pragmática del mismo.[8] Ha habido dos intentos muy connotados de hablar sobre Dios. Uno es el lenguaje apofático, la teología negativa, que sostiene que lo que podemos decir de las creaturas no lo podemos decir de Dios, todo eso hay que negarlo de Él. Ésta ha sido la vía de Maimónides, el Pseudo-Dionisio y Cusa. (A esta corriente parece asimilarse la vía del simbolismo, para la cual todo lo que se diga de Dios es simbólico, en el sentido de impropio.) Y otra ha sido la vía katafática, esto es, afirmativa, que se divide en dos. Una primera sería la

[8] J. Macquarrie, God-Talk. *El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Salamanca: Sígueme, 1976, pp. 95 ss.

unívoca, que quiere un lenguaje apropiado para hablar clara y distintamente de Dios, como si se tratara de alguna de las creaturas; esta vía ha sido poco transitada; en ella vemos, por ejemplo, a Juan Duns Escoto y a otros, como a Spinoza, que ha llegado al panteísmo. Distinta es la vía analógica, que sostiene que lo que digamos sobre Dios tendrá un sentido diferente de lo que decimos de las creaturas, pero, aun predominando la diferencia, puede adecuarse a lo que Él es, sólo aproximativamente, a veces únicamente de manera metafórica, como un balbuceo. Ésta ha sido la vía de san Agustín, santo Tomás y san Buenaventura, inclusive de Eckhart.[9]

Me parece que es viable el lenguaje analógico sobre Dios. El univocismo corre el peligro de llegar al panteísmo, y, sobre todo, la experiencia del misterio nos hace ver que nuestro lenguaje sobre Dios no puede ser unívoco a nuestro lenguaje sobre las creaturas. Es imposible que sean lo mismo. Pero el equivocismo nos lleva al riesgo contrario, el del agnosticismo, al de quedarnos sin saber nada de Dios, y ni siquiera poder decir que sabemos (de alguna manera) que existe. Los campeones de la teología negativa llegan a decir que, si de las creaturas podemos decir que son, de Dios deberíamos decir que no es. Una postura analogista nos haría ver que el ser de Dios no es el mismo que el ser de las creaturas, y que sólo de manera muy distante podemos imaginar cuál es el ser de Dios, a partir del ser de las creaturas, sobre todo a partir de nuestro ser mismo.

También se ha dicho que la teología negativa, apofática, es humildad, reconocimiento de lo inadecuado de nuestros conceptos y nuestros términos para conocer a Dios y para hablar de Él. Pero también la teología positiva, katafática, en su modalidad de analogismo, no de univocismo, es la aceptación de que sólo podemos balbucear acerca de Dios, a veces únicamente de manera metafórica, y el lenguaje metafórico es una forma del lenguaje analógico.

[9] J. Gómez Caffarena, *Lenguaje sobre Dios*, Madrid: Fundación Santa María, 1985, pp. 44 ss.

También se ha dicho que el simbolismo es más apropiado para llevarnos a Dios, y no la analogía.[10] Pero igualmente podríamos decir que el símbolo es análogo, y que, en ese sentido, la analogía es la estructura del simbolismo. En efecto, según lo decía ya Kant, el símbolo se conoce por analogía, se maneja de manera analógica. Por eso el simbolismo y la analogía coinciden. Por otra parte, lo que en la escuela europea, por ejemplo de Cassirer y Ricoeur, es el símbolo, en la escuela americana, de Peirce, lo es el ícono. De manera que lo que atribuye la escuela europea al símbolo, a saber, ser el signo más rico, más cargado de sentidos, también se tendría que atribuir al ícono peirceano. Y. de esa manera, el ícono es conductor hacia Dios, como el símbolo.

De acuerdo con ello, podemos decir que en Dios la esencia coincide con la existencia, es decir, que su esencia es existir, o que el existir es de su esencia, lo cual es algo que ya intuía san Anselmo y que afianzó santo Tomás. Y no sólo está en el registro del argumento ontológico, sino también en el de la tercera vía de santo Tomás, que es la de lo contingente y lo necesario. No todos los entes serán contingentes, habrá uno necesario, y ése es Dios.[11] Y eso mismo evita el que sea reducido a un ente, porque es condición de los entes el tener esencia y existencia (como distintas), y en Dios esto no se da. Lo que hace que también se evite la acusación de onto-teología proveniente de Heidegger. No se aplica aquí, porque Dios no es un ente más, es más que ente, analógicamente hablando.

5. Replanteamiento del problema del mal

El problema del mal ha sido una de las principales objeciones contra la existencia de Dios o, por lo menos, contra el atributo de

[10] E. Bevan, *Symbolism and Belief*, London: Collins, 1962, pp. 264 ss.

[11] M. Beuchot, "Saint Thomas' Third Way: Possibility and Necessity, Essence and Existence", en A. García de la Sienra (ed.), *The Rationality of Theism*, ed. cit., pp. 93 ss.

su providencia. Si existe el mal, o Dios no lo conoce, y entonces no es omnisapiente; o lo conoce, pero no puede evitarlo, y entonces no es omnipotente; o lo conoce y puede evitarlo, pero no quiere, y entonces no parece que sea bondadoso o providente.[12]

Pero mucho depende de la semántica-pragmática que se atribuya a los términos en juego. En efecto, algunos han visto que, siendo Dios tan diferente de nosotros, cuando se habla de Él no podemos reducir el mal a lo que para nosotros es malo; solamente lo podremos hacer por analogía, es decir, aproximadamente, y partiendo de nosotros, pero sabiendo que lo que para nosotros es malo para Dios puede tener un sentido que lo haga colaborar al bien. Por ejemplo, todo buen padre deja que su hijo pase por problemas, para que pueda aprender de ellos y madurar. Son parte del crecimiento, es decir, de un mundo en desarrollo.

Y es también la analogía la que nos permite ver esto. Un Dios que es bueno analógicamente a los seres humanos, que es buen padre por analogía con los padres terrenales, no puede ser igualmente bueno (o unívocamente bueno) que ellos; tiene que pensarse en una diferencia, diferencia que va a predominar. No puede producir el mal, hacer el mal, sino solamente permitirlo. Y, en ese sentido, no puede querer el mal como tal, sino sólo en el contexto del bien. Y, aplicando la analogía, Dios puede sacar el bien incluso a partir de los males que permite.

De esta manera puede quitarse o, al menos, disminuirse el escándalo que representa la permisión del mal por parte de Dios. Ciertamente seguirá siendo una de las objeciones principales en contra de su existencia o de algunos de sus atributos, pero hay manera de tratar de comprender el sentido que puede tener el mal en el mundo, sobre todo en forma de sufrimiento, que es el que más nos pesa. Si rebasamos una lectura puramente literal del mal, del dolor, y accedemos a una

[12] A. Kenny, *The God of the Philosophers*, Oxford: Clarendon Press, 1986 (reimpr.), pp. 110-117.

lectura simbólica o analógica, podremos llegar a esa captación de un sentido.

6. La hermenéutica analógica y la religión

De esta manera, un lenguaje analógico sobre Dios puede darnos un sentido suficiente de su existencia y de su esencia. De su existencia, porque ni siquiera ella es como la de las creaturas (como nuestra existencia). De su esencia, porque tiene atributos que solamente podemos comprender por analogía con los de las creaturas (con los nuestros). Por ejemplo, cuando decimos de Dios que es bueno, y pensamos de inmediato en un padre, tenemos la analogía; pero, como pasa en la analogía, predominará la diferencia, de modo que la bondad de Dios excederá a la de cualquier padre humano, a pesar de que a veces nos parezca que un padre humano trataría con una bondad diferente a sus hijos.

Tal es lo que ocurre en el problema del mal; solamente si usamos una semántica y una pragmática analógicas, podremos acercarnos a comprender por qué Dios permite el mal y aun así puede llamarse bueno.[13] Lo permite para dar ocasión a los hombres de crecer, de ser solidarios, etc. Por cruel que nos llegue a parecer el mal que Dios permite, sobre todo a los inocentes, tiene un sentido y colabora a la bondad que entre todos construimos. Es también la hermenéutica analógica la que nos permite encontrarle ese sentido al mal y al sufrimiento.

Igualmente, usar un lenguaje analógico para hablar de Dios, el cual lenguaje va a requerir ser interpretado con una hermenéutica analógica, nos ayuda a comprender lo mucho que Dios excede a lo que de Él podemos decir, y lo pobres que se quedan nuestras expresiones. Es un reconocimiento de que nuestras expresiones nunca serán unívocas al hablar de Dios,

[13] A. Kreiner, *Dios en el sufrimiento. Sobre la solidez de los argumentos de la teodicea*, Barcelona: Herder, 2007, pp. 391 ss.

pero asimismo será la aceptación de que tampoco pueden ser completamente equívocas respecto de Él, sino simplemente eso: analógicas. Ya en ello hay un reconocimiento humilde de la infinita trascendencia divina.

Es la idea de santo Tomás, de que el lenguaje analógico se aplica a Dios con una proporción de distancia infinita. Eso llena incluso de espanto, pues seguimos teniendo una lejanía muy grande con respecto a Dios. A algunos les ha parecido que esa distancia infinita a la que aludía el Aquinate hace que la analogía pierda toda su utilidad al hablar de Dios, pues es sinónimo de teología negativa disfrazada, y, por lo tanto de equivocidad, de inadecuación. Pero la analogía, a pesar de reconocer una distancia infinita respecto de Dios, sigue siendo el esfuerzo por hablar de Él, por decir algo de Él, a pesar de lo limitado que se quede el resultado. En efecto, por más que se pondere lo pobre que es este conocimiento de lo divino y del misterio, alcanza para ello, dada la naturaleza de lo que se está conociendo; así no nos engañaremos en cuanto a sus alcances ni nos desengañaremos por sus limitaciones.

7. Replanteamiento de las críticas de los "maestros de la sospecha" a la religión

Han sido típicas las críticas que han dirigido contra la religión los pensadores que Ricoeur denominó "maestros de la sospecha": Marx, Nietzsche y Freud.

Marx criticó la religión por ser el arma ideológica que los burgueses usaban para desviar a los pobres de la preocupación por las realidades terrenales, y justificaba el que estuvieran sumidos en la pobreza. Les prometía una vida mejor después de esta vida, para acallar sus justas reclamaciones y reivindicaciones.[14] Pero también se vio que la religión podía llegar a

[14] W. Post, *La crítica de la religión en Karl Marx*, Barcelona: Herder, 1972, pp. 136 ss.

ser arma de liberación, y hacer que los hombres se opusieran a la opresión.

Nietzsche criticó la religión por ser el arma de los nihilistas decadentes para hacer que se pensara en otra vida y con ello renunciar a esta vida, con los placeres que ella tiene, que conforman y alientan la voluntad de poder.[15] Pero también se ha visto a Nietzsche como un purificador de la religión, que la limpia de esas actitudes farisaicas y mojigatas, para abrir a una vida más plena.

Freud criticó la religión por ser una ilusión que hacía creer en un Dios que era el sustituto del padre. Daba la ilusión infantil de tener a alguien todopoderoso que cuidaba de los hombres y los protegía. También dijo que la religión provenía de la culpa y la neurosis obsesiva de la reparación, porque en la horda primitiva los hijos mataron al padre opresor y lo devoraron, con lo cual se inició la religión totémica, en la que se endiosaba al padre y se le daba culto, en forma de comida ritual. Y también llegó a decir que la religión era semejante a una psicosis delirante, en la que se alucinaba al padre todopoderoso (que en el judaísmo había sido Moisés), o al hijo redentor (que en el cristianismo había sido Jesús).[16] Pero también se ha visto que la religión puede ser liberadora, e impulsar a que el hombre madure. En lugar de la ilusión de Dios como un padre eternamente protector, uno que nos hace acceder a la creación. Y, en lugar de un Dios que hace delirar por el deseo, uno que nos mueve a apropiarnos de nuestro deseo y hacerlo realidad.

Suele decirse que las críticas principales a la religión en los últimos tiempos proceden de esos tres filósofos de la sospecha, que, precisamente, han sospechado de la religión y la han señalado como disfraz de otros intereses humanos. Sin embargo, también se ha dicho que, si bien se mira, esas críticas han

[15] P. Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid: Eds. Cristiandad, 1982, pp. 370 ss.

[16] A. Plé, *Freud et la réligion*, Paris: Éds. du Cerf, 1968, pp. 100 ss.; P. F. Villamarzo, *Psicoanálisis de la experiencia ético-religiosa*, Madrid: Marova, 1978, pp. 123 ss.

ayudado a purificar la religión, la religiosidad. Los tres críticos han hecho que se trate de hacer que la religión no sirva para desviar la atención de este mundo, hacia un mundo ideal, el cielo, sino que sirva, al contrario, para comprometer más al hombre en el cultivo de este mundo, como co-creador con Dios. Las críticas de Marx han hecho que la religión no sirva de opio del pueblo, para alienarlo de su pobreza, sino para comprometerlo más en la construcción de un mundo mejor. Las críticas de Nietzsche han servido para que la religión no se dedique a satanizar los bienes y placeres de esta vida, prometiendo el paraíso celestial, sino para que busque la manera de ubicar bien el goce de la vida e incluso promoverlo. Y las críticas de Freud han ayudado a que la religión no sea una ilusión infantilizante, sino un factor de desarrollo psicológico y maduración.

8. Replanteamiento de las relaciones entre religión y ciencia

En una línea parecida a la de los maestros de la sospecha se colocan las críticas que se han dirigido a la religión desde la ciencia, no en balde Marx y Freud pretendían estar criticándola desde la cientificidad, uno desde un socialismo científico que conocía la historia económica y otro desde la psicología científica. También se ha dicho que la física y la biología contradicen a la religión. Pero la física, sobre todo la astronomía, ha llegado a un punto en el que se habla de un origen del universo, lo cual permite un creacionismo. Con las nuevas teorías del *Big-Bang*, se abre la puerta a un comienzo del mundo, un punto en el que puede situarse la acción creadora de Dios y el comienzo del tiempo.[17]

[17] T. Peters, "Creación del cosmos", en R. J. Russell *et al.* (eds.), *Física, filosofía y teología. Una búsqueda en común*, México: EDAMEX-UPAEP, 2002, pp. 307 ss.

Y, por otra parte, la biología, con la teoría evolucionista de Darwin, parece destruir también el creacionismo. Sin embargo, como lo han hecho ver científicos connotados, desde Teilhard de Chardin hasta Francisco J. Ayala, el evolucionismo no es incompatible con el creacionismo. Lo es si es visto como fijista, pero se puede hablar de un creacionismo evolucionista, en el que Dios imprime, en la creación, un orden que se va desplegando evolutivamente. Este evolucionismo creacionista, o creacionismo evolucionista, es compatible con la religión.[18]

No se trata de contrastar la religión con todas las objeciones que se le disparan desde la ciencia, sino sólo ésas, que son las más importantes. También se ha objetado desde la sociología y la antropología, pero con argumentos más débiles y menos de tomar en cuenta, ya que estas mismas ciencias son epistemológicamente más endebles que las llamadas "ciencias duras", como la física y la biología.

Tampoco se trata de demostrar la compatibilidad plena de la ciencia y la religión. Basta con mostrar que los datos científicos no han sido argumentos concluyentes en contra de la religión. Se llega a un punto en el que se ve que no son definitivos para descalificarla. Y eso es lo que le basta al filósofo teísta. Ya asumir el *onus probandi* o carga de la prueba de la existencia de Dios y de sus atributos es demasiado pesado; bastará con mostrar que no es irracional, sino razonable, al menos dentro de ciertos parámetros.[19]

[18] A. Gosztonyi, *El hombre y la evolución. La antropología filosófica de Teilhard de Chardin*, Madrid: Studium, 1970, pp. 171 ss.; F. J. Ayala, *Darwin y el Diseño Inteligente. Creacionismo, cristianismo y evolución*, Madrid: Alianza, 2007, p. 15: "El mensaje central de este libro es que no hay contradicción necesaria entre la ciencia y las creencias religiosas".

[19] Y es que, según algunos, el *onus probandi* o carga de la prueba de la existencia de Dios no le toca necesariamente al teísta, pues para él es evidente; le tendría que tocar a quien lo niega. Véase A. Plantinga, "The *onus probandi* of Theism", en A. García de la Sienra (ed.), *The Rationality of Theism*, ed. cit., pp. 181 ss.

9. Conclusión

De esta manera, vemos cómo una hermenéutica analógica nos ayuda a desarrollar la filosofía de la religión, de un modo constructivo y abarcador. Nos permite hablar acerca de Dios con la advertencia de que es poco lo que alcanzamos a decir de Él, pero, al mismo tiempo, lo suficiente para saber algo, tal vez lo principal. No pretenderemos alcanzar una apropiación unívoca de su conocimiento, pero tampoco nos desesperanzaremos hundiéndonos en un lenguaje equívoco, que resulte un desconocimiento disfrazado.

Y, así, una filosofía de la religión, vertebrada con la hermenéutica analógica, resulta bastante para acercarnos al hecho o fenómeno religioso y, además, tratar de argumentar a favor de la existencia de Dios y de la propiedad del lenguaje analógico que usamos sobre Él. Fenomenológicamente, tendremos la aproximación al hecho religioso como correspondiente a algo trascendente, y, analíticamente, tendremos el examen de los argumentos que nos permiten afirmarlo en su existencia y en su esencia o propiedades, de modo que algo podamos conocer de Él. Nada más, pero nada menos.

XII. CONCLUSIONES

Después de nuestro recorrido hemos aprendido algunas cosas. La hermenéutica hace uso de la analogía y la iconicidad. La analogía es el modo de significar intermedio entre la univocidad y la equivocidad; por lo tanto, no aspira a la exactitud y rigor de la primera, pero no se cae en el relativismo excesivo de la segunda. La iconicidad corresponde a la noción de analogía en el sistema semiótico de Peirce. Para él, el signo icónico es el que guarda semejanza con lo significado. Puede ir desde la imagen, pasando por el diagrama, hasta la metáfora.

Así, una hermenéutica analógica produce interpretaciones aproximadas, no unívocas ni equívocas; sin la ambigüedad extrema de las segundas. Y, dada la iconicidad, puede dar interpretaciones que sean imágenes del texto, o diagramas de él, incluso metáforas suyas. Tiene la habilidad de oscilar entre la metáfora y la metonimia, lo cual se necesita pues nos movemos entre textos científicos y textos poéticos.

Desde la Antigüedad ha habido pensadores atentos a la analogía y a la iconicidad. En la Edad Media, Lulio usaba el pensamiento icónico para expresar su filosofía, por ejemplo en parábolas y apólogos, o cuentos que parecen no decir nada profundo, pero que llevan una carga muy grande de significado. Algo parecido vemos en Pascal, cuyos aforismos son pinceles que nos pintan lo que quiere decir.

Uno de esos pensadores fue Vico, al que dedicamos nuestra reflexión. Él hablaba de universales fantásticos y de sabiduría poética, lo cual podía sonar contradictorio, pero que María Zambrano se ha encargado de hacernos ver recientemente

que no es tan disparatado. Es que para Vico la fantasía es el acompañante de la razón, el que le da fuerza persuasiva, como nos lo vemos en la retórica.

Otro pensador semejante fue Brentano. Muy analógico, dedicó su tesis de doctorado al problema del concepto de analogía en Aristóteles. De los escolásticos recogió la idea de intencionalidad, la cual pasó a dos de sus discípulos: Freud y Husserl. Y esa tesis sobre la analogía fue el primer libro filosófico que Heidegger leyó, según lo dice él mismo.

Comprensiblemente, esto llega a los existencialistas, que se preocupan por la intencionalidad de la vida, que ven la paradoja, como Kierkegaard, y la tragedia, como Nietzsche, y la llaman "situaciones límite" y "cifras", como Jaspers, o "misterios", como Marcel. Lo interesante es que en todos ellos habita el símbolo, que es la cifra por excelencia, el lenguaje cifrado de la realidad. Y el símbolo es eminentemente analógico, se comprende por un razonamiento de analogía.

Alguien que se acerca a esto es Jung, quien usó de los símbolos como arquetipos. Fueron sus íconos: tipos psicológicos y arquetipos del inconsciente, como el *animus* y el *anima*, la sombra, el anciano sabio, la bruja, etc. Son íconos o símbolos que usa el inconsciente para manifestarse, y, según Jung, a través de ellos es como mejor lo podemos interpretar, ya sea en su carácter de individual o de colectivo.

Ya el propio Jung nos presenta la psicología profunda como búsqueda de sentido para la vida, para la existencia. Por eso vimos cómo una hermenéutica analógica e icónica nos mueve a buscar ese sentido, y cómo nos empuja a encontrarlo en el afecto, en la amistad, en el amor. Es lo que parece llenar más al ser humano, más que el placer, el dinero, el poder o el prestigio.

El sentido de la vida lo reflejamos de manera paradigmática en la educación. Ella misma usa mucho de los paradigmas, como se ha visto en la reciente filosofía de la ciencia, después de Kuhn. El maestro es un paradigma, al que los alumnos imitan, y la educación tiene por cometido formar el juicio de éstos, para lo cual se requieren ciertos hábitos. Por eso se

explica que haya regresado tan fuertemente la educación en virtudes, sobre todo en la literatura pedagógica anglosajona, como en David Carr.

Vimos, también, algunos ejemplos o paradigmas del pensamiento analógico e icónico, desde los antiguos pitagóricos, pasando por esa forma de la analogía que es la dialéctica, la cual vimos reflejada en Hegel. Y uno de los que mejor la estudian es Gadamer, el cual nos relanza a los griegos, como en un círculo que nos conecta de nuevo con el comienzo del pensamiento filosófico.

Y terminamos aplicando la hermenéutica analógica a la filosofía de la religión. Con ello parece que podremos revitalizarla un poco más, ya que se ha centrado demasiado en la referencia, esto es, en las pruebas de la existencia de lo Absoluto y en las formas que tenemos para expresarlo con verdad, esto es, en el lenguaje religioso. Pero falta recuperar más el lado del sentido, es decir, asomarse a ver cómo la vivencia del Misterio nos da algo de sentido, ahora que estamos tan faltos de éste.

Ya Heidegger hablaba de que estamos en un tiempo indigente. Pobre de sentido, y ansioso de él, menesteroso de dirección y ruta. La filosofía siempre ha querido lograr esto, para el hombre. Ha sido bueno, pues, que hayamos dedicado nuestro esfuerzo teorizante a reflexionar sobre estos temas, que de alguna manera nos constituyen como seres humanos.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Balandra, A. C., *El corpus categorial y el método en la hermenéutica analógica para la interpretación de los procesos educativos*, tesis de doctorado en educación, Universidad Pedagógica Nacional, México, D. F., 2009.

Anceschi, L., *La idea del barroco. Estudios sobre un problema estético*, Madrid: Tecnos, 1991.

Aristóteles, *Opera*, ed. I. Bekker - O. Gigon, Berlin: Walter de Gruyter, 1961 ss.

Ayala, F. J., *Darwin y el Diseño Inteligente. Creacionismo, cristianismo y evolución*, Madrid: Alianza, 2007.

Berlin, I., *Vico y Herder*, Madrid: Cátedra, 2000.

Beuchot, M., "Estructura y función de la metafísica de Heidegger", *Libro Anual del* ISEE (México), 6 (1977), pp. 209-228.

— "Aristóteles y la escolástica en Freud a través de Brentano", *Espíritu* (Barcelona), 47/118 (1998), pp. 161-168.

— "La formación de virtudes como paradigma analógico de educación", *La vasija*, n. 2 (1998), pp. 15-24.

— "Saint Thomas' Third Way: Possibility and Necessity, Essence and Existence", en A. García de la Sienra (ed.), *The Rationality of Theism*, Amsterdam-Altanta: Rodopi, 2000, pp. 93-108.

— *La hermenéutica en la Edad Media*, México: UNAM, 2002.

— "Hermenéutica y filosofía del hombre", *Libro Anual del* ISEE (México, D.F.), 2/5 (2003), pp. 67-75.

— "Los pitagóricos y la analogía. La visión de María Zambrano", *Contrastes* (Málaga), IX (2004), pp. 27-40.

— "La *frónesis* gadameriana y una hermenéutica analógica", en J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. Pérez Tapias, L. Sáez, J. F. Zúñiga (eds.), *El legado de Gadamer*, Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 439-449.

— Phrónesis, *analogía y hermenéutica*, México, UNAM, 2007.

Beuchot, M., "Interpretación, analogía e iconicidad", en D. Lizarazo Arias (coord.), *Semántica de las imágenes. Figuración, fantasía e iconicidad*, México: Siglo XXI, 2007, pp. 15-27.
— *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: FCE, 2008 (5a. ed.).
— *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM-Ítaca, 2009 (4a. ed.).
— *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, México: Ed. Torres, 2009 (2a. ed.).
— "Hermenéutica, analogía y dialéctica para América Latina", *Stromata* (Buenos Aires), LXV, 1/2 (2009), pp. 75-83.
Bevan, E., *Symbolism and Belief*, London: Collins, 1962.
Bouveresse, J., *Wittgenstein. La modernidad, el progreso y la decadencia*, México: UNAM, 2006.
Brentano, F., *Aristóteles*, Barcelona: Labor, 1930.
— *Psicología*, Madrid: Revista de Occidente, 1935 (2a. ed.).
— *El porvenir de la filosofía*, Madrid: Revista de Occidente, 1936.
— *El origen del conocimiento moral*, México: Eds. Bachiller, s.f.
— *Sobre la existencia de Dios*, Madrid: Rialp, 1979.
Brun, J., *Los presocráticos*, México: Eds. Cruz O., 1995.
Caillois, R., *El mito y el hombre*, México: FCE, 1988.
Carr, D., *Educating the Virtues. An Essay on the Philosophical Psychology of Moral Development and Education*, London - New York: Routledge, 1991.
Chaix-Ruy, J., *J.-B. Vico et les âges de l'humanité*, Paris: Seghers, 1967.
Colli, G., *La sabiduría griega*, Madrid: Trotta, 1995.
Davies, B., *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford - New York: Oxford University Press, 1987 (reimpr.).
Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 2000 (6a. ed.).
Dufrenne, M. - P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris: Seuil, 2000 (reimpr.).
Eco, U., *Los límites de la interpretación*, Barcelona: Lumen, 1992.
Farinelli, A., *El romanticismo en Alemania*, Buenos Aires: Argos, 1948.
Farré, L., *Filosofía de la religión*, Buenos Aires: Losada, 1969.
Fernández de la Mora, G., *Sobre la felicidad*, Oviedo: Eds. Nobel, 2001.
Frankl, V., *Psicoanálisis y existencialismo*, México: FCE, 1952 (2a. ed.).
Freud, A., *Introducción al psicoanálisis para educadores*, Buenos Aires: Paidós, 1966 (5a. ed.).

Gadamer, H.-G., *Verdad y método* II, Salamanca: Sígueme, 1994.
— *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid: Cátedra, 2007 (7a. ed.).
Gallimberti, U., *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al símbolo*, Milano: Feltrinelli, 2001 (2a. ed.).
García Amilburu, M., *La existencia en Kierkegaard*, Pamplona: Eunsa, 1992.
Gasson Lara, E. A., *Informe Natorp. El inicio de la interpretación heideggeriana de Aristóteles*, Chihuahua: Instituto Chihuahuense de Cultura, 2008.
Gómez Caffarena, J., *Lenguaje sobre Dios*, Madrid: Fundación Santa María, 1985.
Gosztonyi, A., *El hombre y la evolución. La antropología filosófica de Teilhard de Chardin*, Madrid: Studium, 1970.
Grassi, E., "La prioridad del sentido común y la imaginación. La importancia filosófica de Vico hoy en día", en G. Tagliacozzo, M. Mooney y D. Ph. Verene (eds.), *Vico y el pensamiento contemporáneo*, México: FCE, 1987, pp. 158-183.
Grondin, J., *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Barcelona: Herder, 2005.
Guerrero Martínez, L., *Kierkegaard: los límites de la razón en la existencia humana*, México: Publicaciones Cruz O., 1993.
Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, Madrid: Gredos, 1991.
Hedwig, K., "Brentano's Hermeneutics", *Topoi. An International Review of Philosophy*, vol. 6, n. 1 (March 1987), pp. 3-10.
Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1955.
— "Carta al padre William Richardson", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid), 13 (1996), pp. 12-15.
— *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2000.
Heinemann, F., *¿Está viva o muerta la filosofía existencial?*, Madrid: Revista de Occidente, 1956.
Hirschberger, J., *Historia de la filosofía*, Barcelona: Herder, 1967 (2a. ed.), 2 vols.
Husserl, E., "Recuerdos sobre Franz Brentano", en Á. Xolocotzi (coord.), *Actualidad de Franz Brentano*, México: UIA, 2006, pp. 13-24.
Jaeger, W., *Paideia*, México: FCE, 2002.
Jung, C. G., *La psique y sus problemas actuales*, Santiago de Chile: Zig-zag, s. f.

Jung, C. G., *The Undiscovered Self*, New York - Toronto: The New American Library, 1958 (reimpr.).
— *Psicología y educación*, Buenos Aires: Paidós, 1961.
— *Teoría del psicoanálisis*, Barcelona: Plaza y Janés, 1972.
— "The Concept of the Collective Unconscious", en J. Campbell (ed.), *The Portable Jung*, New York: Penguin Books, 1976 (reimpr.), pp. 59-69.
— "Aion: Phenomenology of the Self. (The Ego, the Shadow, the Syzygy: Anima/Animus)", en J. Campbell (ed.), *The Portable Jung*, New York: Penguin Books, 1976 (reimpr.), pp. 139-162.
— *La psicología de la transferencia*, México: Origen-Planeta, 1985.
— "Sobre los arquetipos del inconsciente colectivo", en Varios, *Hombre y sentido. Círculo Eranos III*, Barcelona: Ánthropos, 2004, pp. 9-45.
Kenny, A., *The God of the Philosophers*, Oxford: Clarendon Press, 1986 (reimpr.).
Kreiner, A., *Dios en el sufrimiento. Sobre la solidez de los argumentos de la teodicea*, Barcelona: Herder, 2007.
Lázaro Ros, A., "Unamuno, filósofo existencialista", apéndice a M. Grene, *El sentimiento trágico de la existencia (existencialismo y existencialistas)*, Madrid: Aguilar, 1955, pp. 197-285.
López Luengos, F., *Gabriel Marcel*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2003.
Macquarrie, J., God-Talk. *El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Salamanca: Sígueme, 1976.
Marino López, A. L., *La justicia en Esquilo y en Platón*, tesis de doctorado en filosofía, México: FFYL UNAM, 1999.
Martín Velasco, J., "Fenomenología de la religión", en J. Gómez Caffarena - J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Madrid: Eds. de la Revista de Occidente, 1973.
Nolte, E., *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Madrid: Tecnos, 1998.
Pascal, B., *Pensamientos*, Madrid: Sarpe, 1984.
Peirce, Ch. S., *Collected Papers*, ed. Ch. Hartshorne - P. Weiss, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University, 1965.
— *Un argumento olvidado a favor de la realidad de Dios*, trad. S. F. Barrena, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 1996.
Pereda, C., "Las otras razones", *Teoría* (UNAM), 1 (1980), pp. 63-79.
Peters, T., "Creación del cosmos", en R. J. Russell *et al.* (eds.), *Física, filosofía y teología. Una búsqueda en común*, México: EDAMEX-UPAEP, 2002, pp. 307-333.

Plantinga, A., "The *onus probandi* of Theism", en A. García de la Sienra (ed.), *The Rationality of Theism*, Amsterdam - Altanta: Rodopi, 2000, pp. 181-271.
Plé, A., *Freud et la réligion*, Paris: Éds. du Cerf, 1968.
Post, W., *La crítica de la religión en Karl Marx*, Barcelona: Herder, 1972.
Priani Saisó, E., *Magia y hermetismo*, México: JGH Eds., 1997.
Prini, P., *Historia del existencialismo*, Barcelona: Herder, 1992.
Progoff, I., *La psicología de C. G. Jung y su significación social*, Buenos Aires: Paidós, 1967.
Putnam, H., *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 2004.
Redmond, W., "Hodierna logica quid dicit de Deo?", *Latinitas*, 1 (2005), pp. 63-80.
Riber, L., *Raimundo Lulio (Ramón Llull)*, Barcelona: Labor, 1935.
Ricoeur, P., *Lectures 3. Aux frontiers de la philosophie*, Paris: Éds. du Seuil, 1994.
— *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI, 2003 (2a. ed.).
— *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid: Trotta, 2003.
— *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
Rivero Weber, P., Alétheia, *la verdad originaria. Encubrimiento y desencubrimiento del ser en Martin Heidegger*, México: 2004.
Salmerón, A., *Unamuno y la modernidad cuestionada*, Xalapa: Ed. del Gobierno de Veracruz, 2005.
Sanna, M., *La "fantasia, che è l'occhio dell'ingegno". La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli: Alfredo Guida Editore, 2001.
Santiago Guervós, L. E. de, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid: Trotta, 2004.
Sartre, J. P., "El universal singular", en Varios, *Kierkegaard vivo*, Madrid: Alianza, 1970 (reimpr.), pp. 17-49.
Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires: Losada, 1968 (7a. ed.).
Sebeok, T. A., *Signos: una introducción a la semiótica*, Barcelona: Paidós, 1996.
Storr, A., *Jung*, Barcelona: Grijalbo, 1974.
Swinburne, R., "Cosmological and Teleological Arguments", en A. García de la Sienra (ed.), *The Rationality of Theism*, Amsterdam-Altanta: Rodopi, 2000, pp. 109-125.

Tamayo, L., "Brentano en los orígenes del psicoanálisis", en Á. Xolocotzi (coord.), *Actualidad de Franz Brentano*, México: UIA, 2006, pp. 147-154.

Trías Mercant, S., *Ramón Llull (1232/35?-1315)*, Madrid: Eds. del Orto, 1995.

Tugendhat, E., *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona: Gedisa, 2008.

Valadier, P., *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid: Eds. Cristiandad, 1982.

Vanasco, A., *Vida y obra de Hegel*, Barcelona: Planeta, 1973.

Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991.

Verene, D. Ph., "La filosofía de la imaginación de Vico", en G. Tagliacozzo, M. Mooney y D. Ph. Verene (eds.), *Vico y el pensamiento contemporáneo*, México: FCE, 1987, pp. 25-47.

Vico, G., *Principios de ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, Barcelona: Planeta - De Agostini, 1996, 2 vols.

— *La antiquísima sabiduría de los italianos*, en *Obras: Oraciones inaugurales y La antiquísima sabiduría de los italianos*, Barcelona: Ánthropos, 2002.

Villamarzo, P. F., *Psicoanálisis de la experiencia ético-religiosa*, Madrid: Marova, 1978.

Volpi, F., *El nihilismo*, Buenos Aires: Ed. Biblos, 2005.

— "*Dasein* as praxis: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle", en Ch. Macann (ed.), *Martin Heidegger. Critical Asessments*, London - New York: Routledge, 2005, vol. II, pp. 90-129.

— "*Ser y tiempo*, ¿una inversión moderna de la *Ética nicomáquea*?", *Revista de Filosofía* (UIA, México), 39/120 (2007), pp. 149-170.

Waelhens, A. de, *La filosofía de Martin Heidegger*, Madrid: CSIC, 1952 (2a. ed.).

Webster, Ch., *De Paracelso a Newton. La magia en la creación de la ciencia moderna*, México: FCE, 1988.

Xolocotzi, Á., "'Mi Brentano es el de Aristóteles'. La presencia metódica y temática de Franz Brentano en la ontología fundamental de Martin Heidegger", en el mismo (coord.), *Actualidad de Franz Brentano*, México: UIA, 2006, pp. 77-91.

Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, México: FCE, 1973 (2a. ed.).

Zea, L., *Filosofía latinoamericana*, México: ANUIES, 1976.

ORDO ANALOGIAE
INTERPRETACIÓN Y CONSTRUCCIÓN DEL MUNDO,

editado por el Instituto de Investigaciones Filológicas,
siendo jefe del departamento de publicaciones
SERGIO REYES CORIA,
se terminó de imprimir en los talleres de
Desarrollo Gráfico Editorial, S. A. de C. V., ubicados en
Municipio Libre 175, Col. Portales,
Del. Benito Juárez, C. P. 03300, México, D. F.,
el día 18 de octubre de 2012.
La composición tipográfica, en tipos Minion Pro
10.5/12.8, 9.5/11 y 8.5/10.2, fue realizada por
MARÍA DE JESÚS MARTÍNEZ HERNÁNDEZ.
La edición, al cuidado de
ADDA STELLA ORDIALES,
consta de 500 ejemplares impresos
en papel Cultural de 90 g.
Tipo de impresión offset.
Diseño de portada:
VÍCTOR JEOVANI GAONA MORENO

En esta obra, Mauricio Beuchot intenta presentar la hermenéutica analógica como un instrumento cognoscitivo para el mundo actual. Con ese fin la conecta con el pensamiento icónico, tan presente en nuestra época. Pero también se ve en algunos filósofos anteriores, como en Giambattista Vico y sus universales poéticos, que nos dan otra nueva forma de hacer abstracción sin despegarnos de lo concreto. Lo mismo en Franz Brentano, estudioso de la noción aristotélica de analogía. Eso nos conduce al pensamiento del símbolo, el cual se considera en algunos filósofos existencialistas y en un psicólogo: Jung. Se insiste en que la hermenéutica busca el sentido, incluso el de la vida, especialmente una que se pretende analógica. Finalmente, se aplica a la filosofía de la educación y a la filosofía de la religión.

Mauricio Beuchot es doctor en filosofía. Profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Investigador en el Instituto de Investigaciones Filológicas de esa universidad, de cuyo Seminario de Hermenéutica es coordinador. De entre sus libros pueden mencionarse *Perfiles esenciales de la hermenéutica* y *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación.*

CUADERNOS DEL SEMINARIO DE HERMENÉUTICA

6



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO